Luis Gonzalo Díez

El viaje de la impaciencia

En torno a los orígenes intelectuales de la utopía nacionalista

Galaxia Gutenberg

Luis Gonzalo Díez (Madrid, 1972) es ensayista y profesor de Humanidades en la Universidad Francisco de Vitoria. Sus intereses como investigador están centrados en la historia de las ideas políticas contemporáneas y en una lectura de la novela europea de los siglos xix y xx desde los conflictos y antagonismos de la modernidad. Es autor de *La soberanía de los deberes* (2003), *Anatomía del intelectual reaccionario* (2007), *Los convencionalismos del sentimiento* (2009), *La barbarie de la virtud* (2014) y *El liberalismo escéptico* (2016).

El nacionalismo es una de las manifestaciones contemporáneas más misteriosas y polimórficas de *lo cultural*, de los infinitos usos ideológicos y propagandísticos que promueve su condición sentimentalmente indeterminada y, por ello, políticamente manipulable. Aproximarnos, desde el pensador alemán Johann G. Herder (1744-1803), a la génesis del nacionalismo y de su impactante concepto de cultura permite comprobar el llamativo vínculo entre un cierto radicalismo ilustrado y humanitario y el parto del nacionalismo como utopía emancipadora, universalista e igualitaria. Y entender, de una manera general y panorámica, el sentido histórico del proceso en virtud del cual el nacionalismo apolítico de Herder se transformó en la política de dominación asociada al culto romántico de la identidad cultural. Ya en el caso del pensador alemán, cabe observar el peligro que entraña abordar la política desde la cultura, como si la realidad del poder se pudiese tramitar con categorías estético-filosóficas. Cuando tal operación suele conducir, pese a las buenas intenciones de quien la auspicia, a instaurar un poder sin límites oculto bajo la propaganda de lo puro y auténtico, de los reinos de fábula.

LUIS GONZALO DÍEZ

El viaje de la impaciencia

En torno a los orígenes intelectuales de la utopía nacionalista

Galaxia Gutenberg

Publicado por:
Galaxia Gutenberg, S.L.
Av. Diagonal, 361, 2.º 1.ª
08037-Barcelona
info@galaxiagutenberg.com
www.galaxiagutenberg.com

Edición en formato digital: enero 2018

© Luis Gonzalo Díez, 2018
© Galaxia Gutenberg, S.L., 2018
Imagen de portada: *La balsa de la Medusa*,
Theodore Gericault, 1819. París, Louvre.
© Scala, Florencia, 2017
Conversión a formato digital: gama, sl
ISBN: 978-84-17355-03-6

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública
o transformación de esta obra sólo puede realizarse con la autorización
de sus titulares, a parte las excepciones previstas por la ley. Diríjase a CEDRO
(Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear
fragmentos de esta obra (www.conlicencia.com; 91 702 19 70 / 93 272 04 45)

Índice

Nota previa
1. El concepto nacionalista de cultura
2. El nacionalismo como utopía emancipadora
3. Dos filosofías de la historia: nacionalismo versus liberalismo
A modo de epílogo. El nacionalismo como política de dominación
Bibliografía

Ya todo el árbol de paciencia roto,
corre la nave de temor perdida.

LOPE DE VEGA

Yo mismo llevo algo en mi interior que sé muy bien que no lograré alcanzar nunca, y me hace infeliz que jamás pueda lograrlo ni anunciarlo. Éste es mi simulacro. Todos deberíamos dejar escrito, a nuestra muerte, aquello que siempre tuvimos por una mera farsa o juego de títeres, pero que, por miedo a las circunstancias, nunca pudimos declarar públicamente como tal. Todos nosotros hemos vivido cubiertos de tales mentiras vitales, y seguro que nos hará bien quitárnoslas, a más tardar en el momento en que nos dispongamos a vestir el sudario.

JOHANN GOTTFRIED HERDER

Nota previa

Este libro no es ni pretende ser un estudio sobre el nacionalismo, sino un ensayo interpretativo a propósito de lo que, en la crisis del Antiguo Régimen, el nacionalismo representa en cuanto criterio de legitimidad política. Una lectura inadecuada del ensayo sería estimarlo a partir de la tradición historiográfica que ha revolucionado los estudios sobre el nacionalismo en las últimas décadas. Tradición que, de manera tan sobria y eficaz, resume José Álvarez Junco en el primer capítulo («La revolución científica sobre los nacionalismos») de su *Dioses útiles. Naciones y nacionalismo*.

Mi objetivo, en una clave de historia de las ideas y desde el caso particular de Johann G. Herder, es intentar comprender de qué manera el argumento nacionalista fue utilizado en las batallas de la *Ilustración radical* para deslegitimar el absolutismo. La Ilustración que encarna Herder se habría terminado consolidando como una plataforma ideológica antiabsolutista diferente de la apuntalada por un Sieyès o un Thomas Paine. Pues, y esto me parece esencial, Herder promovió su ataque contra el absolutismo no *desde la razón*, como los autores citados, sino *desde la historia*; no desde categorías *políticas* centradas en la remodelación de la idea de poder, sino desde categorías *culturales* pretendidamente ajenas a la lógica del poder, siempre autoritaria y elitista a juicio del pensador alemán. Su filosofía de la historia atribuye al *Volk*, a la identidad cultural y lingüística del pueblo, un potencial crítico y emancipador equiparable a los discursos revolucionarios de la soberanía popular, la representación política y los derechos del hombre y el ciudadano.

Mi aproximación al fenómeno nacionalista es oblicua, se sale del camino académico ortodoxo y, por tanto, juzgarla desde este camino implicaría negarse a apreciar lo poco bueno que pueda tener. El uso que hago de la terminología asociada a dicho fenómeno es muy libre, aunque no arbitrario. Es un uso puramente instrumental que no pretende dar cuenta de qué nacionalismo representa Herder en el marco de posibilidades que, al respecto, ofrece la historiografía actual. Y ello porque el objetivo del ensayo consiste

en abordar cuestiones como el papel que desempeña la cultura en los esquemas de legitimidad política críticos con el absolutismo, la vinculación entre tradición e insurgencia que cabe establecer en medios intelectuales opuestos a la línea *oficial* de la Ilustración, pero no por ello contrailustrados, sino defensores de *otra* Ilustración o el ejercicio antiliberal del poder al que, de manera imprevista, tiende la visión utópica de las identidades culturales.

Lo que este ensayo pueda aportar al conocimiento de Herder y del nacionalismo será, por tanto, limitado e indirecto ya que se sirve de ellos para pescar en caladeros que no son los habituales de la extensa bibliografía generada por dicho pensador y por dicha ideología. Si algo he aprendido de la historia intelectual es que los caminos de ésta, como dice J. G. A. Pocock, son subterráneos y, en ocasiones, hacen aflorar contextos de interpretación sorprendentes e inesperados. Como el que relaciona el humanitarismo e igualitarismo de un cierto radicalismo ilustrado con el alumbramiento del nacionalismo en cuanto utopía universalista y emancipadora. Nacionalismo, sí, en lo que tiene de deslegitimación *popular e identitaria* del sistema de poder dominante y de fundamento *popular e identitario* de un nuevo orden pretendidamente ajeno, y ahí reside su contenido utópico, a la lógica del poder. Tesis esta que, en primer término, contribuiría a separar a Herder del romanticismo, a dejar de verlo como un romántico y a caracterizarlo como un ilustrado radical y, en segundo término, a identificar, dentro de las muchas Ilustraciones posibles, de la inagotable y polimórfica cantera del pensamiento histórico ilustrado, una de las fuentes de lo que he dado en denominar la utopía nacionalista.

Sé que, al hablar de nacionalismo, tomo la parte por el todo y que generalizo en exceso sin realizar las distinciones académicas oportunas. Séame concedida esta licencia a fin de poner el foco donde me interesa, que sería, a la postre, parafraseando a Reinhart Koselleck y Elie Kedourie, una determinada *patología política* de la contemporaneidad. La que tramita, hasta llegar a sublimar, la realidad inexorable del poder mediante categorías estético-filosóficas que, al ocultar dicha realidad invocando reinos de fábula, posibilitan el establecimiento de tiranías mesiánicas. Categorías que, en el caso del *sublime* Herder, resultan bastante ilustrativas de uno de los partos más confusos y explosivos de la ideología nacionalista. Siendo su condición

de intelectual *impaciente*, y el contexto al que pertenece, un laboratorio adecuado para asistir al proceso de elaboración de un tipo de argumentos filosóficos, antropológicos e históricos que tendrán un largo recorrido en la posterior historia del nacionalismo.

Quizá, lo menos importante del presente ensayo sea determinar si Herder fue o no fue un nacionalista o el tipo de nacionalismo que representa y lo más, apreciar la manera en que contribuyó a alumbrar ideológicamente la subversiva impronta del nacionalismo como artefacto retórico y político. Manera en la que se combinan, de un modo urgente y caótico, numerosas capas e influencias que dan testimonio de la exuberancia intelectual de la Europa y la Alemania de la segunda mitad del XVIII.

La mezcla de dicha exuberancia con las particulares circunstancias del medio alemán y con el carácter desapacible e infeliz de Herder ayudaría a explicar la singularidad y trascendencia de *uno* de los orígenes intelectuales del nacionalismo. Del cual, en este ensayo, me interesa más su proceso de fabricación que el producto finalmente resultante. Un nacionalismo discursivamente en formación, pero aún no formado, cuya misma y heteróclita materia constitutiva (la empleada por Herder en su laboratorio de ideas) puede ayudar a entender la indeterminación de dicha ideología, los infinitos usos políticos a los que cabe destinarla, las, en fin, muchas y, a veces, opuestas caras del nacionalismo. Que, como sabemos por la historia, puede esgrimirse como un instrumento de liberación o de dominación, de vertebración del Estado o de desmembración del Estado, de pluralismo cívico o de homogeneización étnica. Un *misterio* que Herder amasó con la audacia ingenua y bienintencionada de un ilustrado radical, de un reformador de la humanidad.

1

El concepto nacionalista de cultura

I

Preguntarse por el sentido de una palabra tan esquiva, indefinible y polisémica como *cultura*, pero, por otra parte, tan fundamental a la hora de entender la política contemporánea supone aventurarse en territorio desconocido. Más aún cuando uno asume como propósito tratar de establecer aproximativamente la relación existente entre la cultura y el nacionalismo. Este último, dentro de las ideologías políticas, sigue siendo un modo de pensamiento ambiguo y desconcertante. A diferencia del liberalismo, el socialismo o el conservadurismo, todos ellos bien identificados en términos de sus orígenes y significados ideológicos, de sus creadores intelectuales y de su peripecia histórica, el nacionalismo sigue presentando importantes lagunas desde el punto de vista de la historia intelectual. Lo que contrasta con el hecho de su trascendente importancia en las batallas políticas de los siglos XIX, XX y comienzos del XXI. Es como si la indeterminación sentimental del nacionalismo, verdadera matriz de sus usos y abusos ideológicos, hubiese contribuido a difuminar el sentido intelectual del mismo, los elementos conceptuales vinculados con su *fabricación*, que, como veremos, tanta influencia poseen en aquella indeterminación sentimental que late en el fondo de la subversión nacionalista.

Johann Gottfried Herder (1744-1803), pensador alemán nacido en la Prusia oriental en una familia de escasos recursos y fe pietista, constituye el eje alrededor del cual proponemos esta indagación sobre el significado ideológico del nacionalismo, sobre el lugar que ocupa dentro de las ideologías contemporáneas y sobre la relación que mantiene con ellas, fundamentalmente con el liberalismo. Herder no desempeña en estas páginas otra función que la de permitirnos entender aquel significado, dilucidar aquel lugar y explorar aquella relación. Su defensa de la singularidad de los pueblos

y culturas, su visión del lenguaje como elemento clave de la identidad cultural, su crítica acerba del racionalismo ilustrado, que tanta repercusión ha tenido en la crítica actual de la globalización como forma estandarizada de vida, su humanitarismo pacifista y, en fin, su propia condición de intelectual impaciente, insatisfecho y marginal en un mundo que le dio la espalda hacen de él una atalaya privilegiada para entender el fenómeno nacionalista en sus orígenes.

Con este punto de vista, no pretendo decir que el nacionalismo saliese completamente formado y definido de la cabeza de Herder, sino que, en torno a este autor, a su época, ideas y personalidad, los elementos constitutivos del nacionalismo empezaron a girar y combinarse de una manera que dejó huella. Más que Herder, nos interesa la forma en que dichos elementos giraron y se combinaron, la huella dejada por los mismos y que, a la postre, es mi tesis, sirven para abrir una vía de conocimiento hacia el *misterio* nacionalista, hacia su indeterminación sentimental.

Herder merece la pena como autor en este ensayo más que por lo que dijo, cuyo valor deberán acreditar los especialistas en su obra, por las fuentes en que bebió para decirlo. Es decir, lo que hace de él un eje adecuado para descifrar el nacionalismo tiene que ver con el hecho de que Herder fue una auténtica *esponja* que absorbió, sin demasiado orden y con demasiada urgencia, el cambiante y efervescente mundo intelectual de su época. Esa segunda mitad del siglo XVIII que, en una Alemania donde, a diferencia de Francia y Gran Bretaña, no se había producido la unidad nacional, vio desplegarse trayectorias tan deslumbrantes como las de un Lessing, un Hamann, un Goethe, un Kant o un Schiller. Herder se insertó en el vuelo de estas trayectorias y buscó su lugar al sol. Estudió con el Kant precrítico en el Königsberg de los años sesenta y mantuvo una larga amistad con él enturbiada al final por diferencias intelectuales irreconciliables. También en Königsberg conoció y admiró a Johann Georg Hamann, llamado el «Mago del Norte» por su saber y escritura esotérica y religiosa, con los que se oponía airadamente a la fe ilustrada en una razón emancipada. En el Estrasburgo de comienzos de los años setenta, trabó relación con un joven Goethe, al que deslumbraron los infinitos conocimientos literarios y filosóficos de Herder y que ayudó a éste a obtener el puesto de superintendente de Escuelas, pastor

principal y predicador de la Corte en Weimar.

Herder formó parte de esa constelación de pensadores alemanes que, en la segunda mitad del siglo XVIII, revolucionaron el panorama europeo. El nacionalismo surge así de una obra inserta en el proceso de alumbramiento de la filosofía crítica, del idealismo, del romanticismo, etcétera. En este sentido, quizá sin saberlo y en una ominosa segunda fila respecto de los autores nombrados, Herder hizo su contribución a aquella revolución. Para ello, fue capaz de absorber un número llamativo de novedosas tendencias intelectuales y recrearlas a su modo y manera, de tal forma que semejante recreación le llevó a ser un autor enciclopédico donde convivían especialidades hoy separadas. Herder fue filólogo, crítico literario, historiador de la literatura, estudioso del folklore, filósofo, antropólogo, teólogo y pastor luterano. Esta precisión resulta importante para comprender que el nacionalismo inició su andadura en un mundo en el que prevalecían cualificaciones no tan mostrencamente académicas ni especializadas como las actuales, sino de más altos vuelos. No se trataba, entonces, de ser un crítico literario que escribiese en revistas ultraminoritarias o un historiador de la literatura entregado a la elaboración de infumables tratados con millones de notas al pie, sino de ser un crítico y un historiador para reformar a la humanidad. Este tono moralizante, reformista y, en fin, ideológico de la enciclopédica obra herderiana nos habla no solo de su concepción ilustrada del saber como vía de perfeccionamiento moral y social, sino de una actitud rebelde e inconformista que se sirve del estudio y la erudición para remediar los males existentes.

No conviene olvidar que Herder, junto con Goethe y otros jóvenes airados, fue uno de los impulsores del movimiento prerromántico alemán conocido como *Sturm und Drang* (tempestad y empuje). Movimiento que se alzaba contra el filisteísmo burgués de los sentimientos convencionales e hipócritas y propugnaba una existencia pura y auténtica de pasiones naturales no traicionadas por los artificios sociales. La profunda visión histórica de Herder, que tanto influirá en el nacionalismo posterior, de un mundo de diversidad cultural respetuoso con la identidad originaria de cada pueblo y nación surge de una revuelta contra la sociedad establecida. Los jóvenes airados del *Sturm und Drang* crearon una literatura subversiva y trágica

donde la escisión entre el alma bella y la realidad corrupta no se curaba mediante ningún paliativo, haciendo del suicidio una posibilidad siempre presente. Herder, en sentido estricto, fue un subversivo, un pastor que lanzó recriminatorias y agudas homilías en su obra contra la alianza entre príncipes, nobles y filósofos, contra ese reformismo ilustrado, tan emparentado en su cabeza con Federico II de Prusia y el Kant *crítico*, que minaba las bases de una sociedad natural, identitariamente pura, de un *Volk* incontaminado por las sofistiquerías filosóficas de los intelectuales y el elitismo, militarismo y burocratismo de los gobernantes.

Esta impronta subversiva, de crítica del statu quo, que Herder identificaba con el despotismo ilustrado de su tiempo, con el plan de reformas de una monarquía ajena a lo popular como clave de autenticidad social, dejará indudablemente su huella en el nacionalismo. Y originará ese hecho tan desconcertante para algunos de cómo las élites nacionalistas, subyugadas por un Estado central tildado de opresor, son capaces de manejar *a la vez* la crítica más despiadada de lo establecido con la defensa de un nuevo statu quo, el de un Estado-nación urdido con los mimbres de la vieja y acostumbrada política de los poderosos.

Herder, que nada tiene que ver con aquellas élites salvo que les preparó el brebaje que consumirían con delectación, era un ingenuo, un reformador bienintencionado de la humanidad, un ilustrado radical y utópico. Pero esa ingenuidad, bondad y humanitarismo, por los elementos involucrados en su satisfacción, tendrían un destino histórico inesperado ya que lo que, en su origen, fue una utopía emancipadora terminó engendrando una política de dominación. Y aquí la idea de cultura, tal y como fue configurada por Herder aprovechando la inagotable imaginación intelectual de la segunda mitad del siglo XVIII, jugó un papel decisivo y explosivo.

II

La perspectiva desde la que abordo el fenómeno nacionalista lo considera una *idea* fruto de determinadas *decisiones intelectuales* más o menos conscientes

del parto al que estaban dando lugar. Decisiones que, en el caso de Herder, se relacionan específicamente con la construcción ideológica de la identidad alemana. Aquél puso su erudición al servicio de un fin político, fue un *ideólogo de la identidad*, que, desde lo literario y cultural y en una escala histórica y antropológica universal, estableció las bases de un *Volk* alemán confrontado con el mal ejemplo del cosmopolitismo francés e inspirado en la coherencia y unidad del *Volk* judío y griego.

La empresa intelectual de Herder resulta relevante para el nacionalismo en cuanto abordamos éste como idea. Pues aquél involucró en tal empresa una *insatisfacción política* de partida que tiñó su *odisea cultural por la historia universal* de un neto color ideológico. En 1769, un Herder que vive inmerso en pleno proceso de reinvención personal, dice de sí mismo que

> no estaba satisfecho como miembro social. No como maestro de escuela. Me hallaba insatisfecho como ciudadano. Me hallaba, por fin, insatisfecho como autor.

Herder, en ese año crucial, se arrepiente de toda una formación que lo convirtió en un «tintero de cultura sabihonda», en «un estante que solo pertenece al cuarto de estudio» y que lo apartó de «conocer por extenso el mundo, los hombres, las sociedades, las mujeres, el placer». Este lamento le hace exclamar:

> ¿Cuándo llegaré a destruir en mí cuanto he aprendido y a descubrir por mí mismo lo que pienso, lo que aprendo y lo que creo?

Para lograr ese objetivo, se apremia a elevarse «por encima de las discusiones y méritos librescos», a consagrarse «al provecho y a la formación del mundo vivo». En un ejercicio sorprendente de autoconciencia, que tan bien evoca el espíritu inconformista del *Sturm und Drang*, dice que

> la insignificancia de tu educación, la esclavitud de tu país, la inestabilidad de tu carrera te han limitado de tal manera, te han envilecido tanto, que ya no te conoces.[1]

En estos fragmentos ya está entero el Herder cuya insatisfacción personal consigo mismo y el mundo le impulsará a emprender su particular viaje de la impaciencia a la tierra soñada de un *Volk* liberado de excrecencias librescas, pedantería filosófica y servilismo hipócrita. El Herder del que Isaiah Berlin afirma que era «un hombre susceptible, resentido, competitivo, infeliz, que necesitaba apoyo moral y elogios, neurótico, pedante, difícil, suspicaz y, a menudo, insoportable. Nadie se sintió menos feliz en la Prusia de Federico el Grande e, incluso, en el ilustrado Weimar de Goethe, Wieland y Schiller que Herder. Goethe dijo que había en él un deseo de clavar los dientes y herir. Sus ideales parecen el espejo de sus frustraciones».[2]

Goethe trabó relación con Herder en el Estrasburgo de 1770, donde el segundo había llegado como maestro y predicador de viaje de un joven príncipe. En *Poesía y Verdad*, escrita muchos años después, Goethe señala «la aversión al agradecimiento» característica de «hombres notables»,

> aquellos que nacidos en una clase baja o sin recursos, pero dotados de grandes talentos e intuyéndolo así, tienen que abrirse camino paso a paso desde la infancia y aceptar ayuda y apoyo en todas partes, auxilios que, a veces, les son aguados y amargados por la misma torpeza de los benefactores. Herder amargaba continuamente sus mejores días a sí mismo y a los demás ya que en su madurez no supo moderar con la fuerza de su espíritu todo aquel despecho que había tenido que embargarlo durante su juventud.[3]

La ansiedad de Herder recuerda vivamente al Rousseau que no soportaba la vida de los salones ni, en general, esa sociabilidad del trato educado donde el parecer prevalece sobre el ser, tan definitoria del mundo de la Ilustración. Herder afirma que

> en las amistades y en sociedad: inoportuno temor previo o demasiadas expectativas de los demás, lo primero me paraliza de entrada, lo segundo me induce al error y me hace ridículo. Siempre me acompaña de antemano una imaginación desbordada que me aparta de la verdad y mata el gozo. Es mi modo de leer, de proyectar, de trabajar, de viajar, de

escribir; es mi modo de ser en todo.[4]

El gran Lichtenberg, contemporáneo de Herder, tiene un aforismo memorable donde nos previene contra esos autores que, por hablar con *lengua de ángel*, lo ven todo en todo. Esta manera sublime de enfrentarse al mundo y, sobre todo, pensarlo y escribirlo es la propia de Herder. El cual, como crítico literario y como filósofo de la historia, como predicador y antropólogo, como teórico del lenguaje y como estudioso del folklore, siempre habló con *lengua de ángel*, lo que fue una de las causas de que Kant le lanzase más de un sarcasmo. El «sentimiento de lo sublime»

> orienta mi amor, mi odio, mi admiración, mi sueño sobre la felicidad y la desgracia, mi proyecto de vida en el mundo, mi expresión, mi estilo, mis modales, mi fisonomía, mi conversación, mi ocupación, todo. De ahí precisamente mi gusto por la especulación y por lo oscuro de la filosofía, de la poesía, de los relatos, de los pensamientos; de ahí mi inclinación hacia las sombras de la antigüedad. Mi vida es un paseo bajo bóvedas góticas o, al menos, por una avenida llena de sombras verdes: la perspectiva es siempre venerable y sublime.[5]

La insatisfacción de Herder, su malestar, provoca que lo identitario, la cultura nacional, no se tramite en su obra como una mera pasión de anticuario, como un asunto meramente erudito inocente en términos políticos. Herder se sabía inmerso en una lucha ideológica contra el afrancesado y cosmopolita racionalismo ilustrado y contra su plasmación política en la forma del reformismo monárquico. Lucha que le llevará, como a su amigo Hamann, a proponer un concepto alternativo, sublime, radical de Ilustración.

Es esa conciencia de participar en una batalla intelectual y política, de entender que su obra posee, en última instancia, un cariz ideológico, la que permite establecer una relación entre Herder y el nacionalismo. Y ello a pesar de que el nacionalismo del pensador alemán posea unas características que lo distancian del nacionalismo posterior.

Mi punto de vista choca con dos visiones centrales en los estudios sobre Herder y el nacionalismo, las de Isaiah Berlin y Ernest Gellner.

Berlin[6] niega el vínculo entre Herder y el nacionalismo despolitizando la exploración identitaria del autor alemán y presentándola como una exploración sin relevancia ideológica, puramente erudita y sentimental. Al respecto, creo que una cosa es hablar de la *ingenuidad utópica* de Herder a la hora de elaborar su concepto redentor de cultura y otra muy diferente despojar a esa ingenuidad de su neto y explícito sentido político en su crítica del racionalismo y reformismo ilustrados. Aunque el nacionalismo posterior fuese, como artefacto político, todo menos ingenuo y tolerante, ello no es óbice para que un nacionalismo como el de Herder asumiese un rango ideológico de primer orden dentro del amplio campo de la «Ilustración radical», por utilizar la expresiva fórmula de Jonathan Israel.[7] Campo abonado al humanitarismo y al igualitarismo donde despuntan figuras de tanta relevancia como Emmanuel Sieyès, Thomas Paine y William Godwin. Todos ellos partícipes antes y durante la Revolución francesa en la proposición teórica de una sociedad posaristocrática e igualitaria. Proposición en la que, desde una perspectiva cultural e identitaria, participó Herder como un radical más.

Gellner[8] sitúa el nacionalismo en la órbita del Estado y su dinámica de unificación lingüística y cultural en sociedades transformadas por la división del trabajo. Sin desdecir la verosimilitud de este punto de vista, defendería que el nacionalismo apunta a determinados autores cuyas decisiones intelectuales contribuyeron a forjarlo como idea. Detrás de esta idea no solo hay Estados ávidos de legitimidad y control sociales, sino también intelectuales impacientes por el despertar de sus pueblos. De ahí que el conocimiento de aquellas decisiones, y no únicamente de determinados procesos modernizadores, pueda iluminar en parte un fenómeno tan polimorfo y arcano como el nacionalista. Lo que implica que las ideas, y los propósitos, sentimientos, expectativas, luchas e insatisfacciones asociados a ellas, son realidades de la historia que, al igual que la división del trabajo o el sistema educativo orquestado por el Estado para unificar lingüísticamente a una población, deben tenerse en cuenta.

Mi noción del nacionalismo conecta con la intuición de Elie Kedourie en

su breve y enjundioso libro sobre el tema. Kedourie lo entiende como un «producto del pensamiento» alemán del siglo XVIII que ejemplifica la patología de un *estilo político* de carácter estético-filosófico. Su aproximación al nacionalismo como un tipo de política filosófica y romántica, como un delirio político motivado por el anhelo metafísico de autodeterminación, la asumo como referente de mi indagación. Con lo que ésta sería, en el fondo, una reflexión, más que sobre Herder y el nacionalismo, sobre los efectos perversos que tiene hacer girar la política en la órbita de algo tan indeterminado como *lo cultural*. El nacionalismo constituye uno de esos efectos. El elitismo nietzscheano, otro. Pues una política inspirada por la idea del *Volk* incontaminado de los orígenes o por la del *Genio* que utiliza a los infrahombres para sus propios fines de autorrealización respira por los mismos poros de una transparencia cultural ominosa y absoluta. La cultura como salvoconducto filosófico de una política carente de límites al servicio de cualquier abuso propagandístico. Es decir, la cultura como medio de ocultamiento, de sublimación estética, de la realidad del poder. Lo que faculta a las élites políticas detentadoras de la legitimidad cultural, sea la del *Volk* o la del *Genio* o ambas a la vez en mezcla inaudita, pero históricamente real, para practicar sin restricción la barbarie de la virtud.

Kedourie dice que «revestir los problemas de poder con una terminología religiosa o estética puede conducir a una confusión engañosa y peligrosa». En virtud de tal revestimiento, «no son los filósofos quienes se convierten en reyes, sino los reyes quienes logran servirse de la filosofía para sus fines». La política, para los creadores como Herder de la idea nacionalista, era «una llave de oro que franqueaba la entrada a reinos de fábula», un medio para saciar la «sed metafísica», un «mundo interior» donde «el límite entre literatura y vida» se halla completamente desdibujado.[9]

III

Herder asigna al término cultura un significado diferente del predominante en su época. No lo presenta en relación con el mundo civilizado y la

sofisticación intelectual, sino como elemento variable y diferenciador de un amplio espectro de actividades humanas. Sobre todo, según uno de los más agudos intérpretes del pensamiento político herderiano, F. M. Barnard, el autor alemán estaría interesado en la convivencia equilibrada de las diversas culturas sociales de un *Volk*. Dice al respecto el propio Herder:

> ¿Qué pueblo hay en la tierra que no tenga cultura propia? ¿Y el plan de la providencia no resultaría demasiado estrecho si todos los individuos del género humano hubiesen sido creados para lo que nosotros (los europeos ilustrados) calificamos de cultura y que a menudo debería llamarse refinada debilidad? Nada más indeterminado que esta palabra y nada más falible que su aplicación a pueblos y épocas enteras.[10]

El término cultura carece de una determinación clara, aunque de las palabras de Herder se desprenden dos ideas asociadas con él:

Una, que forma parte de la experiencia histórica de los pueblos en que la humanidad se ha organizado a lo largo del tiempo.

Otra, que contrasta, en su sentido histórico y antropológico, con la versión unilateral y etnocéntrica del mismo suministrada por esa Europa ilustrada que desprecia Herder.

La cultura de la que habla el autor alemán no es la de la filosofía ni la de los salones, la de ese mundo elitista y cosmopolita de origen francés que Federico el Grande se empeñó en importar a Berlín gracias a su amistad con un Voltaire o un Mapertuis. Herder reaccionó furibundamente en 1769 contra esta atmósfera de literatos y filósofos que, pregonando la autonomía de la razón, se olvidaban de las raíces populares del pensamiento y la literatura y establecían un régimen cultural tutelado por la monarquía. Su reacción afecta no solo a dicho régimen, sino a las estructuras profundas del Antiguo Régimen; en concreto, a un reformismo de inspiración ilustrada, despótico y racionalista al mismo tiempo, cuyo burocratismo uniformador, activo militarismo y arrogante elitismo amenazaban con secar las fuentes populares. Conduciendo así a una sociedad de filósofos engreídos y burócratas dominantes sin espacio para el abigarrado y colorido mundo de las costumbres, tradiciones y oficios del *Volk*.

Cultura evoca, en Herder, un acto de insumisión respecto del statu quo definitorio de un cierto despotismo ilustrado, que se identifica principalmente con la Francia y la Prusia de la segunda mitad del siglo XVIII. Acto desenmascarador de la mentira ilustrada, de la espuria alianza entre príncipes, nobles y filósofos, orientado al restablecimiento de un *Volk* puro. Los orígenes de éste, objeto de atención universal por parte del Herder estudioso de las canciones y el folklore de los pueblos antiguos, se convierten en una ecuación ideológica donde el tradicionalismo más arraigado sirve de punta de lanza para un desafío radical al orden vigente.

Esta unión entre tradicionalismo y progresismo, este uso del pasado popular no para consagrar el statu quo, sino para desafiarlo palpitan en el fondo de la filosofía de la historia herderiana y contribuyen a fijar, dentro de unas coordenadas ideológicas determinadas, su concepto de cultura. Quizá podamos entender así hechos tan sorprendentes del nacionalismo como el carácter subversivo de su canto de los orígenes, la utilización estratégica del pasado como una vía auténticamente revolucionaria de conquista del porvenir. Pues tanto Herder como los nacionalistas posteriores tenían muy claro que su objetivo al ensalzar las virtudes ancestrales del *Volk* no era el mero desahogo lírico, sino una profunda y devastadora crítica de lo existente con la vista puesta en un futuro reino de fábula.

Desde la impotencia política y el sentimiento de aislamiento intelectual, dos claves fundamentales para entender el concepto nacionalista de cultura elaborado por Herder, éste atribuirá a dicho concepto tres significados:

Uno, la cultura como poder creador y vital opuesto a las frías reglas del racionalismo burocrático. En este punto, Herder romperá con el dualismo cartesiano y su prolongación en Kant y propugnará, siguiendo a Spinoza y Leibniz, una filosofía inmanentista, pluralista y vitalista. Filosofía donde las facultades humanas no están escindidas unas de otras y donde Historia y Naturaleza constituyen dos caras del mismo poder creador originario.

Dos, la cultura como misión redentora de la humanidad, como vanguardia ideológica de una regeneración universal a la que no le son ajenos los tonos mesiánicos y religiosos. En este punto, Herder asumirá el legado de Lutero

bajo la forma, más que de una confesión religiosa, de una obra cultural. Es el Lutero creador de la lengua alemana y forjador del espíritu alemán, inspirador, en fin, de una auténtica religión nacional el que más huella dejará en Herder y su proyecto reformista.

Tres, la cultura como ciencia del hombre. En este punto, Herder postulará que la filosofía debe dejar el paso a la antropología, que el conocimiento metafísico y especulativo debe ser sustituido por una filosofía de la historia abierta a las realidades del hombre.

Estos tres significados afloran en el ensalzamiento de lo primitivo tan peculiar del autor alemán:

> ... cuanto más primitivo es, cuanto más activo sea un pueblo –pues no otra cosa significa la palabra– tanto más primitivas, tanto más vivas, libres, sensibles, líricamente activas, serán sus canciones.

La pureza de lo ancestral contrasta con el «pensamiento, el lenguaje y los modos literarios artificiosos, científicos». La expresión vigorosa y firme de «los salvajes» obedece a que no han sido pervertidos «por artificios, por esperanzas de esclavos, por una furtiva y medrosa política y una premeditación confusa». Vestigios de aquella firmeza y vigor no se hallan entre los eruditos, sino en «niños inocentes, mujeres, gente con buen sentido natural, más formados en la acción que en la especulación». Herder exclama apesadumbrado:

> Apenas vemos y sentimos ya, sino que solo pensamos y sutilizamos, no hacemos poesía con el mundo vivo. El resto de obras antiguas, de genuinas piezas populares, puede hundirse con la llamada cultura, cada día más extendida, como se han hundido ya tesoros de esta índole. Después de todo, tenemos metafísica y dogmática y actas... y dormimos tranquilos.[11]

Los estudios de Herder sobre el lenguaje, su labor de crítico literario, sus recopilaciones y comentarios de «canciones de los pueblos antiguos», en definitiva, toda su labor de erudito resulta incomprensible sin asumir su

malestar típicamente rousseauniano. Lo importante de la obra herderiana para la fabricación de la idea nacionalista se relaciona con su propósito de volver a hacer, como antiguamente, antes de que la política de poder y la filosofía ilustrada estableciesen su dominio, «poesía con el mundo vivo». El trasfondo polémico de su aventura intelectual debe tenerse presente en todo momento a fin de no sucumbir a la sublimidad de su discurso, que desconcertó a Kant por su falta de rigor analítico y verbosidad incontrolada. Herder puede ser plúmbeo y oscuro, pero sus sarcasmos e insatisfacción lo hacen girar en una órbita ideológica muy definida de valor incuestionable para entender la política contemporánea.

Si lo primitivo exuda una idea dinámica, vital, redentora y valiosa como forma de conocimiento es debido al hecho de que, en manos de Herder, lo primitivo conecta con lo más esencial de su ideológicamente cargado concepto de cultura. En el mismo sentido, opera su ensalzamiento de la singularidad e individualidad históricas, su tesis de que la historia no se acomoda a un patrón unificador y que, por ello, el destino de cada pueblo consiste en dilucidar dentro de sí mismo su propio centro de felicidad. De nuevo aquí despunta la crítica de una filosofía de la historia practicada al modo de Voltaire, con los pies orgullosamente puestos en la Europa del XVIII, lo que permite mirar por encima del hombro a las sociedades salvajes y primitivas. Herder propone *otra* filosofía de la historia donde sostiene que

> nadie en el mundo siente más que yo la debilidad de las caracterizaciones generales. ¿Quién ha observado que es imposible expresar la peculiaridad de un ser humano? ¡Qué profundidad reside simplemente en el carácter de una nación!

Para sentir lo que representa cada nación «debiera comenzarse por simpatizar» con ella, con la «naturaleza anímica que domina sobre todo». Solo así uno puede persuadirse de que «no hay en el mundo dos momentos que sean idénticos»:

> ... si la historia centellea y vacila ante tus ojos, si se convierte en una maraña de escenas, pueblos y periodos, comienza por leer y aprender a

ver. Todo cuadro general, todo concepto universal es pura abstracción.

El hombre no es «una divinidad espontáneamente orientada hacia el bien» porque debe aprenderlo todo, desarrollarse progresivamente y avanzar paso a paso «en una lucha constante»:

> ... toda perfección humana es, pues, de una nación, de un siglo y, considerada con la mayor exactitud, de un individuo. No se desarrolla más que aquello a lo que la época, el clima, la necesidad, el mundo, el destino dan lugar.

Herder critica, frente a esta versión individualizada y contextualizada de las actividades humanas, «la imagen ideal de virtud extraída del manual de su propio siglo». Esta imagen impide percibir que las deficiencias y excepciones, contradicciones e incertidumbres de otras culturas y siglos «son perfectamente humanas» y atienden a su propio objetivo. En una frase redonda, que suscribiría cualquier nacionalista o multiculturalista de nuestros tiempos globalizados, dice:

> Al igual que cada esfera posee su centro de gravedad, cada nación tiene su centro de felicidad en sí misma.

No haber advertido esto hace de autores ilustrados como Hume, Voltaire y Robertson «clásicos fantasmas del crepúsculo» que, con su soberbia eurocéntrica, se privan de entender el misterio de la diversidad humana, los muchos caminos por los que el hombre, las culturas, los pueblos llegan a conquistar la felicidad. La naturaleza humana

> no es un vaso de felicidad absoluta, independiente, inmutable; es un barro dúctil, susceptible de adoptar diversas formas.

De ahí que toda comparación entre dos hombres, dos pueblos, dos culturas resulte incierta y dudosa pues

> ¿quién puede comparar la distinta satisfacción de sentidos distintos en mundos distintos?
>
> Y es que el bien se halla diseminado por toda la tierra y
>
> como una sola forma de humanidad y una sola región eran incapaces de abarcarlo, se dispersó en mil formas de humanidad y recorre ahora –eterno Proteo– todos los continentes y todas las épocas.[12]

IV

La argamasa de la cultura, el cimiento del *Volk*, la plasmación de la creatividad humana, donde se hallan involucrados imaginación, inteligencia y capacidad de adaptación al entorno, es el lenguaje. Para Herder, el hombre, a diferencia de los animales, carece de instintos que le permitan vincularse a un hábitat determinado. Esta carencia biológica hace del hombre un ser flexible e indigente que debe servirse de su inaudita apertura al mundo para lograr aclimatar éste a su condición despojada. El hombre, en diálogo con la naturaleza, debe crear su realidad y a este proceso lo llamamos historia. Según Herder, el lenguaje constituye la herramienta fundamental del hombre a la hora de colonizar culturalmente su amenazador entorno. La diversidad infinita de esta colonización, de las formas culturales y sociales creadas a lo largo de la historia, arraiga en la experiencia lingüística y simbólica que define lo humano, fundamento de su libertad en cuanto que dicha experiencia no se encuentra determinada por un programa biológico semejante al de los animales. Toda cultura sería un sistema de signos que requiere una hermenéutica sensible al hecho de la diversidad para ser correctamente interpretada. Hermenéutica que, como hemos visto, fija la filosofía de la historia de Herder en unas coordenadas diferentes de las dominantes en su siglo.

En los años setenta del XVIII, sostiene Robert S. Leventhal,[13] los Goethe, Hamann, Lichtenberg, Heyne y Herder articularon un «paradigma hermenéutico-filológico» según el cual el intérprete no trataría de representar

un correcto sistema de ideas, sino de entrar en confrontación con un texto histórico y su contexto. Para Herder, la cuestión de la prioridad del lenguaje en el conocimiento del hombre es, al fin, política porque, dice Leventhal, «cualquier intento de salirse del lenguaje e ir más allá de las metáforas producirá una tecnología de Estado» amparada por el racionalismo filosófico y el sistema científico. La condición lingüística del hombre produce una nueva filosofía alejada del análisis metafísico y de la creencia en una verdad situada más allá del discurso y de la historia. Por eso, la filosofía debe reorientarse a la vida histórica y la política, a la moral y la educación. En resumen, para Herder, según Leventhal:

El ser humano no es una entidad que preexista a sus posibles modos de expresión.

La base de la identidad política no reside en el soberano, sino en la comunidad histórica y lingüística forjadora de una cultura.

La humanidad no es una sustancia metafísica, sino una hipótesis interpretativa que permite relacionar diferentes formas de existencia histórico-culturales.

No existe soporte natural o metafísico para el lenguaje. Éste constituye la posibilidad de la distinción y el conocimiento, pero él mismo flota en el vacío. Es suma de fuerzas, poderes y energías y, por ello, debido a su esencial indeterminación, no hay un criterio objetivo para diseñar el mundo humano. La cultura sería una emanación de dicha indeterminación, una fuerza misteriosa y proteica que hace de lo humano un mundo de *identidades ficticias* con las que, por otra parte, el hombre alcanza su *verdad*.

Con el lenguaje, dice Herder, «el género humano recibió un prototipo de todo lo que le restaba por hacer». De ahí que el *giro lingüístico* que encarna abarque desde una epistemología hasta una antropología histórica y cultural. El análisis del lenguaje implica desde investigaciones sobre cómo pensamos y elaboramos nuestras ideas hasta interpretaciones de concepciones del mundo, sistemas de valores, obras artísticas, religiosas y científicas, etcétera. Herder llega a sugerir, y en esto se parece mucho a buena parte de los filósofos llamados posmodernos, que la razón es un resultado de la

imaginación. Afirma textualmente, como reseña Manfred Frank, que «nuestra razón se forma solo por medio de ficciones». A lo que apostilla Frank que la «racionalidad –para Herder– es siempre la racionalidad de un mundo y un mundo es siempre la relación de significados de un sistema de signos que, recibido como herencia, permite a los miembros de una cultura heredar al mismo tiempo una misma imagen del mundo».[14]

Si la cultura es la expresión de lo que somos, el lenguaje es el arma con que la cultura nos convierte en lo que somos. El lenguaje constituye el vínculo intergeneracional a través del cual los pueblos preservan su identidad y son capaces de integrar los cambios sin adulterarla. El lenguaje incorpora valores, juicios sobre la realidad, concepciones del mundo que impregnan nuestros pensamientos y sentimientos, piensa y siente por nosotros. De ahí que Herder, contra Kant, pueda aseverar que la razón «no subsiste por sí misma separada de otras facultades» pues

> el alma que siente y se forma imágenes, que piensa y se forma principios, constituye una facultad viviente en distintos actos.

Dado que el alma piensa con palabras, «en materia de razón pura o impura, hay que oír a este viejo testigo universal y necesario» que es el lenguaje. Apurando esta idea, Herder llega a formulaciones que más de un filósofo contemporáneo del lenguaje podría suscribir. La palabra que designa el concepto

> suele indicarnos cómo hemos llegado al concepto, qué significa y qué es lo que le falta.

De ahí que

> gran parte de los malentendidos, contradicciones y absurdos atribuidos a la razón no se deberán seguramente a ella misma, sino al defectuoso instrumento del lenguaje o a su incorrecto uso...[15]

La especulación herderiana sobre el lenguaje, muy ligada a la crítica del ídolo ilustrado y kantiano de una razón emancipada donde la lógica del concepto prevalece sobre su expresión lingüística, propone no tanto un rechazo de la Ilustración como una superación de ésta. Herder, al igual que su mentor y amigo, el esotérico Johann Georg Hamann, trataría de canalizar el espíritu emancipador de la Ilustración liberándolo de las cadenas *racionalistas* que lo lastran. Como si, más allá de la terrible alianza entre reformismo monárquico y racionalismo ilustrado, hubiese una Ilustración igualitarista, humanitaria y popular esperando a ser descubierta.

La idea de cultura en Herder, con la filosofía de la historia que postula, con su énfasis en el lenguaje como realidad humana fundamental y con sus acentos vitalistas y redentores, cumpliría una neta función ideológica en absoluto retardataria, sino progresista. La función de liberar a la sociedad de su corsé absolutista, aristocrático y racionalista y permitir que aflore la espontaneidad no corrompida de las siempre puras energías del *Volk*. Herder, como Hamann, no es un antilustrado, sino un defensor de *otra* Ilustración. Defensa que hace de ellos ilustrados radicales en su inconformismo, populismo y malestar.

V

¿Qué sería de muchos nacionalismos sin la lengua? ¿Y qué sería de muchos nacionalistas sin la poesía? Herder no solo ofrece argumentos a los primeros para subrayar el valor central que ocupa el lenguaje en el alma y las sociedades humanas, sino que destila también toda una batería de reflexiones sobre el alcance de la poesía popular como forma de conocimiento y como mitología capaz de dar un sustento político a las comunidades culturales.

En cuanto forma de conocimiento, la poesía reflejaría aquellas *identidades ficticias* que el lenguaje inventa como la *verdad* más esencial del hombre:

> Cualquiera puede ver –dice Herder– que no estoy usando la palabra poesía como sinónimo de falsedad pues, en el reino de la comprensión, el

significado del símbolo poético es la verdad.

Herder se terminó persuadiendo de que los valores de la poesía primitiva poseían una indudable relevancia epistemológica opuesta al imperio de la razón discursiva y del método racionalista y emparentada con la religión. Experimentó la necesidad de reeditar en su época el sueño de un poeta que creara una «nueva mitología» (la expresión es de Herder) con tanto empuje como la mitología de los antiguos:

> Queremos estudiar la mitología de los antiguos –dice Herder– para poder llegar a ser inventores nosotros mismos.

Según Manfred Frank, dicho sueño representa el intento de fundamentar religiosamente el espíritu de la época, de inventar «un lenguaje plástico que soporte nacional y políticamente, y con parecida autoridad a la de los antiguos, la concepción del mundo de los contemporáneos». Tras ese sueño, subyace el deseo de «recuperar la fuerza de renovación de la antigua mitología como instrumento de síntesis social, acuerdo mítico y fundamentación axiomática a partir de valores supremos».[16]

Herder tenía una clara conciencia de la fragmentación y división de la Alemania de su tiempo, un mosaico de territorios política y jurisdiccionalmente dispares unidos apenas simbólicamente por la figura del emperador del Sacro Imperio Germánico. Una Alemania que, ya desde la *Germania* de Tácito, apuntaba unos rasgos culturales propios que la reforma luterana, con su énfasis en la lengua vernácula, no hizo sino acentuar. El *Volk* alemán debía ser rescatado de su postración secular y, para ello, la literatura y la poesía eran cruciales a fin de establecer los actualizados parámetros de su resurgimiento. Herder, en cuanto crítico literario, asumió el papel de incentivar la aparición de una nueva literatura alemana consciente del reto cultural que se le planteaba. Ni más ni menos que ser vehículo de una nueva mitología que permitiese a los alemanes reconocerse, más allá de su dispersión política, como miembros de una misma comunidad y de un mismo proyecto histórico. Herder hace explícita esta necesidad cuando afirma que

> estamos trabajando en Alemania como en los días de Babel, divididos por sectas de gusto, facciones en el arte poético, escuelas de filosofía que polemizan entre ellas: sin capital ni interés común, sin un grande y universal reformador, ni un genio hacedor de leyes.

El sueño de Herder trascendía lo estético pues, a su juicio, la verdadera poesía es política de por sí. Hecho demostrado por el patriotismo de los poetas antiguos, israelitas y griegos, principalmente. A diferencia de Kant, Herder se sirve de la estética para restaurar la armonía social en la modernidad. Su proyecto poético-político convierte la categoría de lo sublime, según Jochen Schulte-Sasse,[17] en un instrumento con el que restañar las heridas del mundo moderno, lo que aboca a una estetización de las relaciones humanas, incluidas las políticas. Dicho proyecto hunde sus raíces en la conciencia de que la modernidad demanda una nueva mitología, una nueva concepción del espacio público, una nueva forma de comunicación que vertebre las relaciones sociales. A diferencia de la antigüedad clásica y, en concreto, de Atenas, Herder estima que el régimen asambleario y la oratoria política no sirven como referente para los modernos. Benjamin W. Redekop[18] subraya que, pese al resurgimiento del modelo republicano debido a la Revolución francesa, Herder vinculó su proyecto estético de regeneración social con la literatura y la poesía, partiendo del presupuesto de que la reforma moral y cultural era una condición previa a todo cambio político.

La conciencia histórica herderiana respecto de las diferencias entre antiguos y modernos le lleva a resaltar el carácter negativo, por demagógico, del antiguo modelo republicano de comunicación pública. El orador político representa «la magia retórica del charlatán», que contamina la atmósfera de las asambleas favoreciendo la manipulación de las pasiones populares. Frente a la demagogia de las repúblicas antiguas, Herder, como pastor luterano, enfatiza el valor de un tipo de comunicación pública basado en las «homilías», en la acción discursiva de predicadores que no buscan manipular, ni obtener ventajas personales, sino llevar la luz a su audiencia, formar moralmente a ésta. La oratoria política tendría, por el contrario, debido a su base demagógica, un carácter tumultuoso y oportunista, retóricamente sofístico.

A esta diferencia en cuanto a los modelos de comunicación pública predominantes, se une la distinción que se hará clásica entre la libertad de los antiguos y la libertad de los modernos. Ésta contrasta con aquélla por ser menos audaz e impetuosa, «más fina y modesta». La de los modernos engloba «la libertad de conciencia», «la libertad para disfrutar el hogar y la viña de uno bajo la sombra del trono» y «para poseer el fruto del esfuerzo propio». A juicio de Herder, en tal género de libertad, que nada tiene que ver con la libertad-participativa del republicanismo clásico, descansa el «sentimiento del patriotismo» típicamente moderno, sin que dicho género aboque a los planteamientos individualistas y egoístas de un Helvetius, un Mandeville o un Hobbes, todos ellos calificados como «fríos misántropos».[19]

La manera de institucionalizar este modelo de comunicación pública, y así establecer las bases para que arraigue una nueva mitología capaz de vertebrar orgánicamente el fragmentado mundo alemán, consiste en que la «Historia de la Literatura» aspire a ser «la voz de la sabiduría patriótica y la reformadora del pueblo». Dice Herder que

> quienquiera que escriba sobre la literatura de una tierra no debe fallar en prestar atención a su lengua. Un pueblo que posea grandes poetas sin lenguaje poético, competentes escritores en prosa sin un lenguaje flexible, grandes filósofos sin un lenguaje exacto es un absurdo.

El problema a la hora de crear una nueva mitología desde presupuestos ya no político-republicanos, sino político-culturales; ya no desde la figura del orador, sino desde las figuras del literato, el historiador de la literatura y el crítico literario; ya no desde una versión asamblearia del espacio público, sino estrictamente literaria radica en que obliga a hacer un uso innovador de los referentes antiguos a fin de interpretar los acontecimientos modernos. Y, para ello, se precisan, según Herder, «dos poderes que no suelen aparecer juntos: el analítico del filósofo y el sintético del poeta».[20]

El crítico e historiador de la literatura debe ser una mezcla de filósofo, filólogo y poeta. Debe ser capaz de esclarecer la relación entre obra, autor y

época; de entender cómo la clave de dicha relación descansa en la lengua materna mediante la que el genio contribuye a la formación de una literatura nacional. Tal esclarecimiento y entendimiento sitúan al crítico e historiador en un país como Alemania, aún falto de literatura nacional, en la posición de inspirador de un cambio, de guía moral del mismo. Tal cambio remite a una acentuadísima conciencia histórica según la cual ha de romperse con la mera imitación de los modelos antiguos.

No existe un criterio universal y atemporal de lo bello, de lo bueno y del gusto. El crítico literario debe ayudar a definir el gusto estético y moral de su público en el presente. De ahí que el necesario conocimiento de los modelos antiguos haya de someterse a un criterio no imitativo, sino heurístico. Para, de este modo, interpretar estéticamente los acontecimientos modernos. Interpretación de la que depende la constitución de una nueva mitología que permita al disgregado *Volk* recuperar su unidad perdida.

Herder fue consciente de la dificultad que entrañaba semejante tarea, fomentar la aparición de una literatura nacional basada en formas poéticas vivas y poderosas. Y ello debido en gran parte a que su época, como le desveló su sensible conciencia histórica, era «la época filosófica del lenguaje», más filosóficamente analítica que poéticamente sintética. La tragedia de dicha época estribaba en que poseía, como época ilustrada y racionalista que era, un talento crítico más que poético, un talento para comprender más que para crear.

El crítico precede al poeta en un tiempo sin oídos para la poesía. Pero el crítico no reconciliado con esta situación, caso de Herder, que amenaza con hacer de él un instructor de normas y juez de lo formalmente correcto e incorrecto, aspira a devolver a la literatura su perdida vitalidad, a inyectar de nuevo en la poesía algo de su antiguo primitivismo y alejarla de su actual didactismo y moralismo. Por eso, Shakespeare es tan importante para Herder, porque rompe con la herencia formal de los clásicos, reinventa el gesto audaz y decidido de los modelos antiguos y aplica innovadoramente ese gesto liberado de servidumbres formales a la creación de una literatura moderna y nacional.

Todo el problema reside en qué actitud adoptar respecto de los referentes estéticos y mitológicos de la antigüedad, fuese la israelita, la griega, la

romana o la de los germanos. Someterse a su herencia formalmente según un concepto universal de lo bello y del gusto sería un completo desatino. Para Herder, y son palabras suyas citadas por Hans Robert Jauss, la «diferencia entre los tiempos antiguos y los nuevos, es decir, entre los griegos y los romanos en comparación con todos los nuevos pueblos europeos» es tan «manifiesta» que exime de realizar un análisis comparativo. Jauss desvela el trasfondo de estas palabras diciendo que la decadencia de la cultura antigua «obliga a reconocer el origen de la poesía moderna como una creación nueva surgida del espíritu de los himnos cristianos». Lo que pone de manifiesto, y aquí radicaría el sentido más profundo del historicismo ilustrado de Herder, que la diferencia entre los *antiguos* y los *modernos* apunta al «desarrollo general del conocimiento, de la cultura y de sus instituciones en la historia de la humanidad, que ya no será posible entender a través de ninguna categoría general de la educación estética».[21]

Apostar por un uso creativo y no meramente imitativo de la herencia *antigua* encierra enormes dificultades. No siendo la menor de ellas que el presente es más filosófico que poético, más analítico que sintético, más crítico que imaginativo. Herder vivió en la contradicción de saberse un crítico sensible a aquellas dificultades. Con lo que el crítico atribulado por el dictamen de su conciencia histórica deberá violentar ésta y obligarse a creer en que, más allá de dicho dictamen, hay espacio para soñar con una literatura nacional a la altura de los tiempos. Violentar su conciencia histórica significará, a la postre, explorar otras dimensiones de la Ilustración; viajar impacientemente en busca de un puerto donde la *reconciliación* que acabe con la actual indigencia sea posible. Reconciliación entre la filosofía y la poesía, la crítica y la imaginación, la modernidad y la antigüedad, la literatura y la nación.

El puerto anhelado por Herder se identifica con aquella versión político-cultural del espacio público donde el crítico y el historiador literarios puedan desempeñar su papel de reformadores del pueblo, de auténticos predicadores de la luz del *Volk* que propicien la aparición de poetas nacionales y los guíen en su patriótica ejecutoria. Pues detrás de todo está ese público no congregado ya en asambleas como en las repúblicas antiguas, de rostro anónimo, que espera ansioso beber en las fuentes modernas de su lengua y de

sus mitos. Y ello para llegar a ser un pueblo en el pleno sentido político y cultural de la expresión.

Herder dilucidó distintos modelos de *Volk* (israelita, griego) en el pasado que, por su carácter audaz en lo político y lo literario, por su experiencia histórica de una libertad auténtica, podrían servir de faro al resurgir de Alemania. Jugada ideológica arriesgadísima que implicaba combinar elementos antiguos de manera creativa y novedosa. La lengua y la literatura serían la punta de lanza de este proyecto nacional. Proyecto animado por un deseo de fuga respecto de la paralizante estética neoclásica y, en fin, del dominio cultural del racionalismo de donde surgen los anhelos nacionalistas en su forma más puramente herderiana.

El nacionalismo así definido aparece como una ideología contradictoria incapaz de resolver su inquietud fundacional, la cual viene a ser un doloroso desgarro en la conciencia histórica de la Ilustración, la expresión de un malestar que lleva a violentar dramáticamente dicha conciencia. Mas este gesto violento y desgarrado lo pudo hacer Herder porque la conciencia histórica ilustrada era proteica, una matriz capaz de engendrar una amplia nómina de *hijos legítimos y bastardos*. El nacionalismo, visto desde Herder, que es la única perspectiva mantenida de principio a fin en este ensayo, sería, por sorprendente que suene, un *bastardo de la Ilustración*, una consecuencia ideológica del carácter ambiguo y proteico de su conciencia histórica. Lo que significa que el nacionalismo no surge *contra* la Ilustración, sino como *otra* Ilustración alternativa a la *oficial* que divisa sus perfiles constitutivos en un horizonte posracionalista y posabsolutista, vitalista, igualitarista y populista. Horizonte que se identifica con esa indeterminación conceptual que hemos dado en llamar *cultura*.

Cabe preguntarse si el nacionalismo, en el caso de Herder, no es la *obra poética e imaginativa* de un crítico literario que trató de llenar el vacío de una literatura nacional mediante el acto de convertir la filosofía en antropología, *lo explicativo sin vida* en *lo comprensivo vitalizado*. Es decir, mediante el acto de inundar el campo del conocimiento erudito con las visiones de una imaginación sublime, desbocada, que habla con lengua de ángel. Pues en un

tiempo sin poetas, pero con acuciantes necesidades nacionales, el crítico literario debe ocupar el vacío ensanchando hasta el límite los confines de su saber, haciendo, como decía Herder, «ciencia de cada potencia anímica» y convirtiéndose en una especie de filósofo-poeta o poeta-filósofo. El antropólogo y el filósofo de la historia en que se transformó Herder guiado por su deseo de sustituir la metafísica por el conocimiento total de la realidad del hombre no son más que un *poeta sobrevenido* que actúa con patriotismo al servicio del *Volk*. Motivo de que la erudición resulte inseparable, en su caso, de una cruzada reformista inspirada por un fin netamente ideológico.

La impaciencia de Herder asume la forma de una rebelión sentimental en virtud de la cual se respeta el espíritu analítico de la época inoculando en dicho espíritu el vitalismo poético e imaginativo que le falta. De esta manera, el filósofo desnortado del racionalismo y el crítico amanerado por la aplicación de las reglas clásicas dejan su lugar a esa figura intelectual que representa Herder. Poeta bajo ropaje erudito que cumple tareas de construcción nacional con su obra en sustitución de aquellos poetas que no terminan de aparecer.

Angustiado por el retardado despertar nacional de Alemania, Herder *juega* literalmente con la conciencia histórica que le define como crítico literario para situar dicha conciencia en el punto exacto desde donde propiciar aquel despertar. Este punto no será el de una, por el momento, inviable literatura nacional, sino el de una ciencia del hombre posracionalista y posmetafísica orientada por fines patrióticos y reformistas. Ciencia afín a *otra* Ilustración de tipo organicista nutrida por una concepción vitalista de la naturaleza y de la historia. De esta ciencia e Ilustración, de este *juego* herderiano, experimental y creativo, con la conciencia histórica surgirá el nacionalismo como artefacto ideológico. Al cual se le podrán reprochar muchas y terribles cosas, pero no el carácter intelectualmente audaz que se halla detrás, incluso, de sus rasgos más retardatarios. Carácter que, en parte, se lo debe a Herder, quien fue, qué duda cabe, un innovador, un explorador de aquellos desfiladeros de la conciencia histórica ilustrada por los que el racionalismo no se aventuró a descender.

El lenguaje y la poesía poseen la resonancia cultural de una identidad popular sepultada bajo el infausto poder del racionalismo y del reformismo ilustrados. Las burocracias y ejércitos monárquicos y el aristocratismo de filósofos y nobles representan una simbiosis que, bajo la capa de las reformas y la Ilustración, acentúan el control intelectual e institucional sobre la sociedad. Herder entendió que su época y, en concreto, la Alemania de su tiempo, por influencia del modelo francés, habían derivado sus infinitas posibilidades de emancipación hacia un sistema filosófico-burocrático que recordaba a una jaula de hierro.

La idea de cultura aflora como una respuesta subversiva a esa jaula de hierro, como una vía para aprovechar, en sentido correcto y pleno, aquellas infinitas posibilidades de emancipación. La configuración ideológica de dicha idea la transformó en una encrucijada donde convergen diferentes corrientes intelectuales. Herder, que era una esponja que lo absorbía todo sin demasiado orden y con demasiada urgencia, elaboró su concepto de cultura a partir del impulso inicial del movimiento del *Sturm und Drang*, del inconformismo y rebeldía contra el filisteísmo burgués característicos del mismo.

Los jóvenes airados como Herder y Goethe que participaron en dicho movimiento sacralizaron los sentimientos y las pasiones para denunciar los convencionalismos sociales y ensalzaron las figuras tanto del genio incomprendido y aislado como del hombre común e inocente, esos niños y mujeres, artesanos y campesinos que representaban unas esencias populares no contaminadas por el mundo civilizado. Lo que se debatía en el *Sturm und Drang* resultaba, al fin, un asunto trágico que inspiró la obra de sus novelistas y poetas. Pues la rebelión sentimental contra una sociedad opresiva y la búsqueda de un ideal de perfección personal (*Bildung*) no podían flotar eternamente en el aire y debían terminar de reconciliarse, de acomodarse al medio social de los roles y funciones profesionales. La dificultad de esta reconciliación, que Goethe alcanzó sacrificando buena parte de sus ideales juveniles, define de manera profunda la literatura del movimiento y le atribuye su condición trágica.

Herder sublimaría la escisión entre el alma bella y la sociedad corrupta,

entre el yo y el mundo a través de su concepto de cultura, en virtud del cual la perfección personal se uniría inexorablemente al sentimiento de pertenencia al *Volk*. Hasta el punto de que, en su planteamiento, resulta ambiguo si dicha perfección, más que un destino personal de cada individuo, es un destino colectivo de cada pueblo. Fuese lo que fuese, el individualismo radical del *Sturm und Drang* quedaba intacto porque, aunque el ideal de perfección se hiciese girar en la órbita del *Volk*, éste era una individualidad histórica cuya identidad y desarrollo debían preservarse a toda costa.

El impulso dado por aquel movimiento se verá complementado por una serie de corrientes que Herder mezclará audazmente para fabricar su explosivo concepto de cultura. La primera es el luteranismo en su versión pietista. La segunda, lo que se conoce en los estudios de la Ilustración de la segunda mitad del siglo XVIII como *filosofía popular* y que, en Alemania, inició su despliegue de la mano de un Christian Thomasius. La tercera, lo que, a falta de un término mejor, podemos denominar *vitalismo* y que implicó una auténtica revolución en la ciencia y la filosofía de aquella segunda mitad del XVIII al proponer la superación del modelo racionalista-mecanicista.

Herder asumió de Lutero el ímpetu reformista, pero en vez de orientarlo hacia la religión, lo dirigió hacia la cultura. El primero hizo con la cultura lo que el segundo había hecho con la religión: pensarla a través de una subjetividad desencadenada de débitos institucionales. La religión y la cultura acotaban un espacio desinstitucionalizado abierto a la energía purificadora del sentimiento. Fuese éste la *sola fe* luterana o el culto a la diversidad histórica herderiana. Un sentimiento por el que transpira la liberación psicológica e intelectual de una conciencia abrumada por su íntima certeza de ruptura y despertar.

Para Herder, Lutero fue el gran inspirador de la «lengua alemana», quien sacó al «gigante dormido» de las sombras que lo atenazaban para, con su Reforma, elevar a toda una nación «al pensamiento y al sentimiento», acabando con el dominio de la «religión latina», la «ciencia escolástica» y la «lengua latina». Lutero creó las condiciones de una «religión nacional», que no es otra cosa sino «el sentimiento religioso del hombre expresado en su

lengua». Por ello, y aquí reside su principal impacto sobre Herder, fue, antes que un reformador religioso, un creador de cultura, de identidad nacional. En Lutero puede ya atisbarse el giro notado con perspicacia por Jacob Taubes que consiste en el paso *del culto a la cultura*. Herder se hallaría en ese punto posluterano que abre una de las vías a la modernidad: no la de la secularización de conceptos en su origen teológicos, sino la de la fundamentación de las ciencias del hombre a partir de un impulso redentor volcado en lo terrenal, en el conocimiento absolutamente espiritualizado, poético y sublime, de lo terrenal. La sobrecarga de motivos religiosos del concepto herderiano de cultura reflejaría toda una «economía divina» en virtud de la cual no se establecen distinciones entre la naturaleza y la historia, la razón teórica y la razón práctica, la ciencia y la moral; sumiéndolo todo bajo el poder de una fuerza vital originaria de neto sabor providencialista. Aunque sea en la forma de un providencialismo inmanentista tutelado por el reino de la cultura.

Según Philippe Büttgen, la estrategia de Herder consistió en, y son palabras del último, «descubrir nuevos caminos y planes» a la hora de imprimir «un espíritu filosófico sobre las verdades bíblicas». Herder no propugna una filosofía del protestantismo porque su proyecto religioso no apunta a los elementos doctrinales de la teología protestante. De ahí que conciba su condición de pastor como el medio de predicar, y son sus palabras, una «filosofía humana» alejada de la profesionalización y carácter especulativo de la filosofía. Su filosofía de la historia es, según Büttgen, predicación en cuanto que la teología herderiana no busca remontarse al «principio», sino «observar las manifestaciones del principio en la historia». La «mezcla particular –dice Büttgen– entre predicación, dogmática, filosofía de la historia y exégesis bíblica constituye la marca de su teología».[22] La huella dejada por Lutero en Herder va más allá del sutil deslizamiento que comienza en el primero *del culto a la cultura*, a una «religión nacional», en palabras de Herder, por donde respiran valores culturales fundamentales como la lengua nacional y el carácter nacional. El Lutero de Herder aparece también como un profeta popular, según Büttgen, por considerar al pueblo un *público* al que dirigirse con vocación reformista. Y es que Lutero, y aquí le seguirá Herder con su exacerbada conciencia de crítico literario acuciado por

insoslayables necesidades nacionales, fue «el primero en formar un público popular en Alemania».[23]

La forma de luteranismo que influyó sobre Herder desde sus orígenes familiares fue el pietismo. Louis Dumont llega al punto de aseverar que «el pietismo, desarrollo de la reforma luterana, es tan importante para la Alemania de la segunda mitad del siglo XVIII como la Declaración de los derechos del hombre para Francia».[24]

Alguno de los elementos fundamentales de esta corriente de renovación religiosa muy centrada en la parte sentimental y afectiva de la fe serían los siguientes:

Primero, su énfasis en la igualdad entre los hombres, que pronto se transformó en una preferencia «por los humildes y los no instruidos, a los que se consideraba más capaces de comprender y servir a Dios».

Segundo, la falta de acento en el dogma «generó una idea pluralista e individualizada de la religión: lo que importaba era la actitud de la fe, más que su contenido». Según Liah Greenfeld, esta actitud «no podía tardar en conducir al completo abandono de la creencia religiosa tradicional y a un panteísmo místico».

Tercero, al igual que cada hombre, «las comunidades étnicas eran expresiones únicas y características del amor y la sabiduría de Dios. En concreto, la lengua materna adquirió la dignidad de ser el medio que Dios utilizaba para manifestarse a un pueblo».[25]

Evidentemente, el pietismo fomentó la audacia herderiana a la hora de atravesar el camino *del culto a la cultura*. Le liberó de cualquier escrúpulo dogmático e incentivó su innovadora heterodoxia intelectual. Tal y como demostraría su uso del término «Espíritu del Mundo» para referirse a Dios, su negación de «un Dios extraterreno» y su afirmación, y aquí se constata el efecto inesperado del panteísmo en los medios pietistas, de que la filosofía de Spinoza «me hace muy feliz».[26]

Que Herder vivió en un mundo intelectual efervescente y explosivo y que él mismo decidió ponerse a la vanguardia de dicho mundo resulta claro. Y que este vanguardismo y heterodoxia animan su concepto de cultura,

también. En lo que atañe al luteranismo en su versión pietista, nos encontramos ante una fe que Herder configuró como «pietismo ilustrado», en palabras de Koppel S. Pinson. Es decir, como una aplicación del espíritu pietista a una realidad ya no religiosa como la fe, sino inmanente como la nación. El vínculo entre el pietismo y el nacionalismo se relacionaría con el individualismo emocional del primero, su interés en la lengua nativa, su apología del hombre común y su atención a la cultura popular.[27] Todos ellos elementos importantes del concepto de cultura acuñado por Herder.

VII

En un texto de 1765 titulado «¿Cómo la filosofía puede llegar a ser más universal y útil para el beneficio del pueblo?», Herder hace una apología de la *filosofía popular*:

> Tomo la palabra *pueblo* en el sentido general de cada ciudadano del Estado. Comprendo por pueblo a todos aquellos que no son filósofos. El pueblo no debe convertirse en filósofo pues, en tal caso, dejaría de ser pueblo (...) Gracias a la naturaleza, no hay pensamientos, sino sensaciones y éstas son buenas. Si las normas hacen virtuoso al pueblo, entonces las ropas hacen al hombre, entonces los filósofos son dioses.

De lo que se trata es de que «nuestra filosofía» descienda «de las estrellas a los seres humanos», hable «al pueblo en su lengua, manera de pensamiento y esfera». El filósofo popular enseña a

> actuar sin pensar, a ser virtuoso sin saberlo, a ser ciudadano sin conocer los principios fundamentales del Estado, a ser cristiano sin comprender una metafísica teológica.

Herder cierra estas reflexiones con la frase que mejor resume el espíritu de la *filosofía popular*, en la que se condensa el paso de las especulaciones metafísicas que solo interesan a los filósofos profesionales al conocimiento

total de las realidades humanas que guía al amigo de la humanidad:

> Qué fecundos desarrollos no ocurrirán si la filosofía se convierte en antropología.[28]

La filosofía popular, según John H. Zammito, significa «filosofía para el mundo» alejada de la tradicional preocupación con la lógica y la metafísica y centrada en cuestiones éticas, sociales y políticas. Este enfoque filosófico, que arraiga en la Alemania de los años sesenta del XVIII y que tiene en Gran Bretaña precedentes tan notables como el Hume de los *Ensayos*, se vincula con una práctica extracadémica adaptada en estilo y temática al público burgués. Sus temas principales son «la historia natural, la filosofía de la historia, la historia de la humanidad, la estética y la pedagogía», todos ellos relevantes para Herder. Géneros intelectuales volcados ya no en la especulación sobre significados últimos, sino en el conocimiento concreto de asuntos actuales. Pensadores y escritores como Friedrich Nicolai, Lessing y, sobre todo, Mendelssohn, siguiendo el camino abierto por Christian Thomasius, fueron los principales cultivadores de esta nueva práctica intelectual en Alemania.[29]

Herder dilucidó en la emergencia de la filosofía popular la oportunidad de una *liberación epistemológica* que le permitió dejar atrás su condición de insulso y vano erudito. Las nuevas ciencias del hombre aún no estaban divididas en compartimentos estancos como en la actualidad y podían ser manejadas por un mismo autor y configurarse dentro de un mismo proyecto político e intelectual. Eran ciencias y saberes aún en estado *salvaje* animadas por un impulso proteico, multiforme; por la certeza de haber encontrado en la mirada histórica la clave de la comprensión humana y la acción política. No en balde el propio Herder escribió que «hoy todo debe relacionarse con la política».

Dentro de la filosofía popular, lo histórico, la historicidad evocan una antropología y una política. La plétora del pensamiento histórico ilustrado es ideológica en la medida en que aprovecha el impulso de las nuevas ciencias del hombre como herramienta de acción en el mundo, bien sea para crear una ciudadanía moderada alejada de cualquier fanatismo, caso de Hume, bien sea

para difundir el evangelio de la diversidad cultural, caso de Herder. Lo que no puede pasar desapercibido es que, pese a las diferencias, Hume y Herder beben en las mismas fuentes. Ambos son ideólogos, no filósofos apartados del mundo. E ideólogos en el sentido preciso de que su pensamiento ha sido revolucionado por la idea de historicidad. Siendo ésta, entre otras muchas cosas, el aliento de posibilidades intelectuales infinitas a la hora de pensar al hombre, la sociedad y la política.

Podríamos decir con cierta exageración que, mientras la razón tiene límites, y un Kant y el mismo Hume se esforzaron por explicitarlos, lo histórico carece de ellos; que, cuando el hombre se piensa desde esta última condición, y no desde aquella facultad, se desata un torbellino, una vorágine de metamorfosis y cuadros cambiantes como la que atrapó a Herder en 1769 cuando se dirigía a Nantes desde Riga en una travesía por mar que dejó imborrables recuerdos en su vida y tuvo un impacto decisivo sobre su obra:

> ¡Qué grandiosa perspectiva de la naturaleza del hombre, de las criaturas del mar y de los climas para explicar lo uno a través de lo otro, así como el escenario universal de la historia! (...) ¿Cuál ha sido el origen de la especie humana, de las artes y de las religiones? ¿Acaso se ha precipitado todo ello desde el Oriente hacia Occidente? (...) ¿Qué Newton requiere esta obra? (...) ¡Qué obra sobre la especie humana, el espíritu humano, la cultura de la tierra, de todos los lugares, tiempos, pueblos, fuerzas, mezclas, formas! (...) Grandioso tema: la especie humana no se extinguirá hasta que todo suceda, hasta que el genio de la Ilustración haya atravesado la tierra. ¡Historia universal de la formación del mundo![30]

La perspectiva histórica suministrada por la filosofía popular, por el deseo de conocer al hombre en su realidad e intervenir sobre ella, sume a Herder en una especie de delirio intelectual, en lo que Kant denominó los *sueños de un visionario*:

> En todo se encuentran datos para explicar los primeros tiempos mitológicos (...) Esto sería una teoría de la fábula, una historia filosófica de sueños despiertos, una explicación genética de lo maravilloso y fantástico de la naturaleza humana, una lógica de la facultad poética (...)

> Nosotros nos reímos de la mitología griega, pero es posible que cada uno se cree la suya.[31]

Herder intuye el gran libro por escribir ante el cuadro fascinante de la historia universal, de donde se hará «surgir una ciencia de cada potencia anímica». La escritura de este libro revela que «la verosimilitud o inverosimilitud» son categorías relativas pues

> hay una forma peculiar del sentimiento de lo verosímil: según la magnitud de las potencias anímicas, según la proporción entre la imaginación y el juicio, según la agudeza del ingenio, según la inteligencia relativa a la vivacidad de las impresiones, etcétera.[32]

La imaginación histórica de Herder depende epistemológicamente no de la razón, sino de la intuición poética, lo que motiva que la distinción entre lo verosímil y lo inverosímil, casi cabría decir entre lo verdadero y lo ficticio, dependa de un cúmulo de circunstancias que anulan cualquier viso de objetividad y hacen de dicha distinción un hecho subjetivo, una creación mitológica de la personalidad viva e impresionable. Lo que ayudaría a entender la capacidad fabuladora y mistificadora del nacionalismo a la hora de pergeñar sus relatos históricos.

Dice Herder llevado por el entusiasmo:

> Sería el mío un libro sobre el alma humana (que incluiría) los principios de la psicología, los de la ontología, de la teología y la física. (Sería) una lógica viva, una estética, una ciencia histórica y una teoría del arte.[33]

El gran libro de la impaciencia mostrará la «marcha de Dios de una nación a otra», el «¡Ángel de Dios en tu época!».[34]

Éstos son los mimbres con los que Herder conformó su visión de la tierra desconocida e inexplorada de la cultura. Concepto, en su génesis herderiana, inseparable de un estado de postración y malestar que termina explotando

contra la filosofía especulativa y racionalista a fin de explicar «lo uno a través de lo otro» mediante «una historia filosófica de sueños despiertos». Semejante estallido intelectual afecta de lleno a la política porque no es inocente en términos ideológicos. Tras el entusiasmo de Herder inducido por su personal manera de recrear la filosofía popular y, en fin, tras la idea de cultura forjada en la atmósfera de ese entusiasmo, hay todo un desafío a las élites políticas e intelectuales dominantes en la Alemania y la Europa de la segunda mitad del XVIII. Solo así se entiende que el delirio poético e histórico del autor alemán fuese mucho más que un desahogo sin consecuencias prácticas.

Cuando un intelectual desea hacer de su entusiasmo algo que trascienda los límites del conocimiento, convertirlo en la punta de lanza de todo un proyecto de regeneración social no cabe soslayar las implicaciones de semejante empeño despachándolo como el asunto de un visionario. Más aún cuando la efervescencia que nutre dicho empeño, la canalización política de su fascinante extravío, alimenta una ideología tan exaltada e inextricable como la nacionalista.

VIII

El sentido redentor que la cultura tenía para Herder lo tomó de Lutero y su reforma religiosa. Ésta, aparte de un cambio de agujas en el seno del cristianismo, significó un estímulo para el paso *del culto a la cultura* que Herder supo aprovechar con su énfasis en la lengua, la religión y el carácter nacionales. A este sentido redentor se le unía una idea de cultura como ciencia del hombre forjada en la estela de la filosofía popular. Idea, como hemos visto, clave para entender el paso, hecho explícito por el propio Herder, de la filosofía a la antropología, de un saber metafísico y especulativo a un saber centrado en las realidades humanas y guiado por una finalidad reformista.

La última pieza del rompecabezas orquestado por Herder, fiel reflejo de aquel mundo intelectualmente efervescente que fue la segunda mitad del

XVIII, tiene que ver con la aparición de un referente filosófico y científico llamado a suceder al *mecanicismo* como nuevo patrón cultural. Dicho referente se conoce como *vitalismo*, caracterizado por Nicola Abbagnano como «una doctrina defendida por los filósofos y hombres de ciencia entre mediados del siglo XVIII y mediados del XIX, que pone como fundamento de los fenómenos vitales una *fuerza* independiente de los fenómenos físico-químicos».

El filósofo que, según Thomas L. Hankins, esgrimió los argumentos más persuasivos a favor de la existencia de la fuerza y la vitalidad en la materia fue Leibniz. A juicio de Alain Renaut, el impulso a la filosofía de la historia surge de la monadología leibniziana: la historia entendida como «una racionalidad inmanente a un proceso hecho de iniciativas y proyectos individuales». La influencia de Leibniz sobre Herder puede constatarse en el siguiente fragmento del primero:

> Todo el universo progresa perpetuamente y con entera libertad hacia una civilización superior. Aunque muchas sustancias hayan alcanzado ya una gran perfección, la divisibilidad del continuo hasta el infinito hace que siempre permanezcan en la insondable profundidad de las cosas elementos adormecidos que es necesario despertar, desarrollar, mejorar... promover a un grado superior de cultura.[35]

Leibniz proporcionó a Herder la noción de *mónada*, que permitía concebir «una totalidad cerrada sobre sí misma, enteramente individualizada».[36] Dicha noción filosófica procuró a Herder «la idea de originalidad nacional», idea que implicaba, ni más ni menos, trasladar el concepto leibniziano de *fuerza* al mundo histórico. Es decir, convertir este mundo en una realidad animada por *poderes* dotados de individualidad y sentido propios e intransferibles. Poderes que singularizaban tanto los fenómenos de la naturaleza como los de la historia y, dentro de ésta, hechos tales como la cultura e identidad de cada pueblo.

Leibniz fue importante para Herder porque dinamizó el orden natural. Lo que hicieron Herder y Goethe respecto de Leibniz fue defender el carácter inmanente de las dinámicas fuerzas naturales, despojándolas del «color

metafísico y providencialista que aún tenían para Leibniz».[37] Al interpretar el principio activo de Leibniz de una forma materialista, Herder y Goethe fueron capaces de superar las tendencias mecanicistas del spinozismo, otra de sus grandes influencias. Lo que en Spinoza era una sustancia fijada se presentaba ahora, con la ayuda de un Leibniz despojado de metafísica, como una naturaleza en permanente movimiento y transformación, como una naturaleza historizada que se identificaba ya no con formas sustanciales e inamovibles, sino con el desarrollo vital de sus elementos últimos.[38]

Según J. H. Zammito, «el argumento de Herder sobre la formación de la conciencia le llevó de la subjetividad a la colectividad, de la ontogénesis a la filogénesis y, crucialmente, a las construcciones nacionales». La sensibilidad induce en la humanidad una proliferación sin fin de diferencias, gustos y predilecciones que distinguen tanto a pueblos y culturas como a individuos.[39] Esta proliferación sensible de lo humano es constitutiva de un «materialismo encantado», por utilizar la bella expresión utilizada por Elizabeth de Fontenay para caracterizar el pensamiento de Diderot. Indudablemente, como postula Zammito, la lectura herderiana de Leibniz y Spinoza se vio estimulada por la de un Diderot y un Condillac, dando lugar a su visión *encantada* del mundo natural e histórico.

Un nuevo consenso sobre la naturaleza y la historia se estableció en los años setenta del XVIII. Consenso basado en el giro de los científicos naturales del mecanicismo newtoniano a la *física experimental* y la *historia natural.* Estos científicos, según Zammito, se situaban entre un mecanicismo reduccionista por su grosero materialismo y un vitalismo fundado en la idea tradicional de un alma que intervenía en los fenómenos naturales. Su objetivo era superar el *creacionismo* heredado de la religión cristiana y postular la noción de un proceso natural inmanente, fuese el de los fluidos imponderables como el magnetismo y la electricidad o el de las formas organizadas constitutivas de la vida.[40]

La *Historia Natural* de Buffon puede considerarse, según Peter-Hans Reill, como el origen de la revisión de la ciencia de la última Ilustración. En tanto que la ciencia era, para Buffon, una descripción y comprensión de cosas reales, su lenguaje debía de ser histórico antes que matemático. Buffon no inventó el tópico de que «fuerzas invisibles, activas e internas» constituyen

una característica fundamental de toda materia viva y organizada, pero sí que lo puso de moda.[41]

Buffon estimó que habría que añadir una fuerza especial y un principio rector más allá de la mecánica pues creía que el universo estaba compuesto de seres individuales irreductibles a un sistema rígido de clasificación. Textualmente, afirmaba que

> cuanto más incrementamos el número de divisiones en las cosas naturales, más nos acercamos a la verdad ya que realmente en la naturaleza solo existen individuos. El género, los órdenes y las clases solo existen en nuestra imaginación.[42]

Buffon sostenía que conocemos la esencia de las cosas naturales únicamente a través de su propio desarrollo, de su propia historia. De ahí que tanto el aristotelismo, con su insistencia en unas formas sustanciales y causas finales, como el mecanicismo, con su visión desvitalizada de la materia, resultasen amenazados por nuevos métodos de investigación, los propugnados por los filósofos de las ciencias de la vida, que establecieron con ellos la base, dice Hankins, de la «ciencia de la biología».[43]

Para Herder, mente y cuerpo, espíritu y materia no pueden separarse, a diferencia de lo propugnado por el dualismo cartesiano. Según el autor alemán, y son palabras suyas, «pensamos de acuerdo con la circulación de la sangre». El cuerpo es «la imagen materializada del alma» y el conocimiento, «el marco de todos los estados de sentimiento del alma». Por ello, Herder puede llegar a decir que «la fisiología psicológica es la rama principal de la filosofía». A juicio del autor alemán, señala Roy Pascal, no hay nada estático en la naturaleza y la gravedad, la elasticidad, el magnetismo y la corriente eléctrica son expresiones de la energía natural que hallan su exacta contrapartida dentro del alma humana. La vida no es una suma mecánica, sino un proceso dialéctico que, por medio de la combinación de impresiones, crea algo nuevo, un reino, en palabras de Herder, «de seres invisibles y fuerzas, en el que el espíritu creador es uno y todo.[44]

Herder asumió el panteísmo spinozista despojándolo de sus aspectos mecánicos y geométricos e inyectándole la noción leibniziana de fuerza activa. Con ello, forjó un concepto dinámico, individualizado y pluralista de lo real que le llevó a oponerse a todo trascendentalismo, dualismo y mecanicismo. La naturaleza y la historia lo eran todo y nada quedaba al margen de su misteriosa jurisdicción vitalista. Solo así se comprende la crítica herderiana del paralizador racionalismo de su época y la encendida defensa que hizo de una epistemología y una filosofía de la historia capaces de trascender la *mecánica sin alma* impuesta por dicho racionalismo. Defensa que se nutre del cambio cultural representado por los filósofos de las ciencias de la vida, por los precursores de la moderna biología, los cuales atisbaron en la materia energías y principios activos que hacían de ella mucho más que un enclave de causas y efectos.

Herder dinamizó el mundo de la historia mediante su concepto vitalista de cultura. Ésta representa un fenómeno de la vida animado, como cualquier otro, por una fuerza oculta que sella su condición en términos de individualidad y desarrollo. La cultura reposa sobre lo que Herder denomina *kraft*, energía vital que la filosofía solo puede presuponer, pero no explicar y a la que alude diciendo que

> hay en todos nosotros una fuerza vital (que es) innata, orgánica y genética, la base de mis poderes naturales, el genio interno de mi ser. Sea cual sea la influencia del clima, cada ser humano, animal y planta tiene un clima propio. Pues cada ser viviente absorbe todas las influencias externas de forma peculiar y las modifica de acuerdo con sus poderes orgánicos.

Friedrich Meinecke, que sitúa a Herder como uno de los fundadores del historicismo, afirma que su idea fundamental «fue contemplar y sentir el mundo y la naturaleza como un Cosmos viviente de fuerzas nacidas de Dios y concebir, al mismo tiempo, como necesarias su unidad en Dios y su diversidad en la experiencia».[45] Textualmente, Herder sostiene que

> la deidad se revela a sí misma en un número infinito de fuerzas en un

> número infinito de caminos (...) Cuanto más sabemos sobre la materia, más fuerzas descubrimos en ella. Solo en tiempos recientes, ¡qué de fuerzas han sido descubiertas en la atmósfera! ¿Cuántas fuerzas de atracción, unión, disolución y repulsión no ha encontrado la química moderna en todos los cuerpos? Antes de que las fuerzas eléctricas y magnéticas fueran descubiertas, ¿quién habría sospechado su existencia en los cuerpos?[46]

El mundo de fuerzas contemplado por Herder ejemplifica su deslumbramiento con los hallazgos de la ciencia de su tiempo. Hallazgos que traspasó al campo de las ciencias del hombre para producir una filosofía de la historia que solo cabe denominar como *eléctrica y magnética*. Este vitalismo queda moralmente consagrado porque Dios, «el más elevado Poder», es, también, «el más elevado Bien». De ahí que las innumerables formas naturales e históricas sean, cada una de ellas, «sabia, buena y bella», una «réplica de la sabiduría, el bien y la belleza». Por ello, «nada malo existe en el reino de Dios. Todo lo que es malo es un sinsentido».[47]

Las consideraciones herderianas sobre el vitalismo, cruciales a la hora de fijar el sentido de su concepto de cultura, pueden resumirse en tres puntos:

Primero, Herder no explica el vitalismo, la existencia de fuerzas y energías originarias que animan la naturaleza y la historia, parte de él como de una verdad indemostrable e inatacable. Lo que le hace deslizarse por una pendiente pseudomística que llena el ámbito del conocimiento con un olor que Kant no podrá soportar.

Segundo, el vitalismo no solo procura una visión dinámica, pluralista e individualizada de lo real, sino, también, y esto es fundamental para entender su impacto sobre el nacionalismo, moral. En dicha visión, reside el *acto de ingenuidad filosófica* que informa la utopía cultural de Herder.

Tercero, el vitalismo termina siendo, en las manos de Herder, una ideología superadora del statu quo representado por la connivencia entre reformismo y racionalismo ilustrados, entre el poder y los filósofos. El vitalismo sería, al fin, la brújula filosófica del radicalismo político de Herder,

su vía de acceso a una Ilustración radical, igualitarista y humanitaria donde compartiría escenario con un Sieyès, un Paine o un Godwin.

Respecto del segundo punto, la unión típicamente herderiana entre fuerza y virtud, su sacralización de los poderes originarios que subyacen a la naturaleza y a la historia, conviene profundizar en lo que tal unión y sacralización implican. Una vez que asumimos que el mundo humano carece de red metafísica que lo ampare y está sometido a su propia y azarosa lógica, parece preferible una *prudencia escéptica* a lo Hume que un *entusiasmo fideísta* a lo Herder. Pues si no entendemos el riesgo que significa *vivir en la historia*, la capacidad del hombre para incendiarlo todo, podemos terminar ocultando ese riesgo, ese juego sin red, y convirtiendo a la historia en una emanación de la perfección divina que conserva todos los atributos de esta perfección.

Herder probó el *fruto prohibido* que significa desprenderse de seguridades metafísicas y abrirse a la inmensidad vital del mundo histórico, pero, a diferencia de Hume, espiritualizó el amargo sabor de dicho fruto. Para él, las fuerzas que latían en el corazón de la historia y animaban la diversidad de sus creaciones eran buenas. Lo único malo era el régimen instaurado por príncipes y filósofos, que impedía a dichas fuerzas manifestarse y seguir su rumbo de manera espontánea. Toda la agudeza crítica de Herder a la hora de desvelar el lado oscuro del racionalismo y del reformismo ilustrados se diluye cuando se enfrenta a la imagen del *Volk*, de la identidad nacional y cultural. Este acto de ingenuidad, en última instancia, política dejará una huella indeleble en el nacionalismo, de la cual sus poco ingenuas élites sabrán aprovecharse sin el menor escrúpulo.

En honor a Herder, hay que decir que, tras su inicial deslumbramiento con la Revolución francesa, cuando ésta viró con los jacobinos hacia el Terror, aquél fue capaz de entender que los derechos de la humanidad podían degenerar en las cosas más espeluznantes. Este Herder, a la luz de lo que estaba alumbrando ante sus atónitos ojos el espíritu de un pueblo en armas como el francés, dijo que

> el delirio nacional es una palabra terrible. Lo que una vez ha prendido raíces en una nación, lo que un pueblo aprueba y estima altamente, ¿cómo

no habría de ser verdad? ¿Quién se atrevería a dudar de ello?

Meinecke afirma que a Herder le terminó sobrecogiendo «el mundo entero de las fuerzas irracionales del alma en la historia». El aspecto creador de dichas fuerzas le mostraba ahora, guillotina mediante, su cara «demoniaca y sombría». Este Herder tardío parece haberse dado cuenta de que la unión entre la virtud y los poderes originarios de la historia no representa un vínculo claro e inexorable; que, más allá del gobierno oprobioso de príncipes y filósofos, del militarismo, burocratismo y elitismo inherentes a ese gobierno, la historia nos puede sorprender con escenas dantescas de un pueblo soliviantado por su propio poder. También la diversidad creadora de la cultura y la nacionalidad posee un lado violento y sórdido. Herder, y esto le honra, llegó a percibir y atribularse con esta némesis que ponía en solfa su utopía. Posiblemente porque, a diferencia de muchos nacionalistas posteriores, fue un reformador bienintencionado cuya meta no era el poder, sino el bien de la humanidad.

1. J. G. HERDER, «Diario de mi viaje del año 1769», 25 y ss.
2. I. BERLIN, «Herder y la Ilustración», 260.
3. J. W. GOETHE, *Poesía y Verdad*, 423-424.
4. J. G. HERDER, «Diario de mi viaje del año 1769», 116.
5. Ibid., 109-110.
6. I. BERLIN, «Herder y la Ilustración».
7. J. ISRAEL, *La Ilustración radical.*
8. E. GELLNER, *Naciones y nacionalismo.*
9. E. KEDOURIE, *Nacionalismo*, 33 y ss.
10. J. G. HERDER, *Antropología e Historia*, 41.
11. J. G. HERDER, *Extracto de un intercambio de cartas sobre Ossian y las canciones de los pueblos antiguos*, 247 y ss.
12. J. G. HERDER, «Otra filosofía de la historia para la educación de la humanidad», 295 y ss.
13. R. S. LEVENTHAL, *The Disciplines of Interpretation*.
14. F. MANFRED, *El Dios venidero. Lecciones sobre nueva mitología*, 145 y ss.
15. J. G. HERDER, «Una metacrítica de la *Crítica de la razón pura*», 372 y ss.
16. F. MANFRED, *El Dios venidero. Lecciones sobre la nueva mitología*, 134 y ss.
17. J. SCHULTE-SASSE, «Herder's concept of the Sublime», 279.
18. B. W. REDEKOP, *Enlightenment and Community: Lessing, Abbt, Herder and the Quest for a German Public*, 215 y ss.
19. J. G. HERDER, *Selected Early Works. 1764-1767*, 57 y ss.
20. Ibid., 94, 228-229.
21. H. R. JAUSS, *La historia de la literatura como provocación*, 70-71.
22. P. BÜTTGEN, «Philosophie, théologie, luthéranisme. Le projet religieux de Herder», 355 y ss.
23. Ibid., 345.
24. L. DUMONT, *German Ideology*, 245.
25. L. GREENFELD, *Nacionalismo. Cinco vías hacia la modernidad*, 433 y ss.
26. Cit. en ibid., 448.
27. K. S. PINSON, *Pietism as a Factor in the Rise of German Nationalism*, 163-164.
28. J. G. HERDER, *Philosophical Writings*, 7 y ss.
29. J. H. ZAMMITO, *Kant, Herder and the Birth of Anthropology*, 8 y ss.
30. J. G. HERDER, «Diario de mi viaje del año 1769», 30 y ss.
31. Ibid., 35 y ss.
32. Ibid., 39.
33. Ibid., 44-45.
34. J. G. HERDER, «Otra filosofía de la historia para la educación de la humanidad», 348, 352.
35. Cit. por A. RENAUT, *La era del individuo*, 229.
36. Ibid., 231.
37. J. H. ZAMMITO, *Kant, Herder and the Birth of Anthropology*, 316.
38. Ibid., 316 y ss.
39. Ibid., 332.
40. J. H. ZAMMITO, «*Method* versus *Manner*? Kant's Critique of Herder's *Ideen* in the Light of the Epoch of Science, 1790-1820», 6.
41. P-H. REILL, «Anti-Mechanism, Vitalism and their Political Implications in Late Enlightened Scientific Thought», 197 y ss.
42. Cit. por T. L. HANKINS, *Ciencia e Ilustración*, 160.
43. Ibid., 169.
44. R. PASCAL, *The German Sturm und Drang*, 182 y ss.

45. F. MEINECKE, *El historicismo y su génesis*, 325.
46. J. G. HERDER, *God, some conversations*, 103 y ss.
47. Ibid., 169 y ss.

2

El nacionalismo como utopía emancipadora

I

El concepto de cultura elaborado por Herder, decisivo a la hora de entender la génesis intelectual del nacionalismo, opera en unas coordenadas ideológicas muy definidas: las de una crítica radical del statu quo formado por la alianza entre príncipes reformistas y filósofos racionalistas. Esta alianza no cuestionaba el poder absolutista y aristocrático del Antiguo Régimen, sino que lo reforzaba ampliando sus mecanismos de control sobre la sociedad, contribuyendo a uniformar ésta en un grado desconocido hasta entonces. El racionalismo era la otra cara de una política burocratizadora y militarmente activa que un Federico el Grande representaba a la perfección. No olvidemos que Herder y el ya mencionado Johann Georg Hamann eran originarios, como Kant, de la Prusia oriental y fueron testigos de las políticas reformistas de Federico. Para los dos primeros, esas políticas comprometían la singularidad e individualidad, diversidad y originalidad de la vida social; amenazaban con secar las fuentes de las que el pueblo de los campesinos y artesanos, de los hombres comunes extraía todo su vigor.

La homogeneización burocrática inspirada por la filosofía racionalista era una manera de acabar con las diferencias aglutinadas orgánicamente por la identidad popular a través del lenguaje, los oficios, las tradiciones y las costumbres. Y así implantar un dominio político y cultural perfectamente articulado de carácter mecanicista que hiciese de la sociedad un objeto de cálculo y control. Frente a esta Ilustración guiada por la voluntad de poder, Herder y Hamann explorarán las posibilidades de *otra* Ilustración sensible a las diferencias, respetuosa con la espontaneidad popular, ajena al espíritu mecanicista y propagadora de una ciencia vitalista al servicio de un modelo de sociedad orgánicamente trabada, y no fría y racional.

Uno de los inspiradores en Alemania de la crítica de ese reformismo

ilustrado de talante militar y burocratizador fue Justus Möser (1720-1794). Conservador escéptico y moderado, Möser defendió como administrador y como pensador una línea de reformas sensible a la diversidad local propia de un mundo tan abigarrado como el alemán. Tal defensa dejó una huella profunda en el *Sturm und Drang* y, en concreto, en la apología herderiana de la diversidad cultural. Möser no hizo de la diversidad un criterio para interpretar la historia universal. Su radio de acción es más limitado y convencional que el de Herder, lo que no menoscaba la importancia de sus argumentos. Dice Möser que

> los señores del departamento general quisieran, según parece, ver todo reducido a sencillas leyes fundamentales. Si fuese por ellos, el Estado se debería regir según una teoría académica. (Lo que choca con el) auténtico plan de la Naturaleza, que muestra su riqueza en la variedad, y prepara el camino al Despotismo, que quiere constreñir todo a pocas reglas. Cuanto más sencillas sean las leyes y más generales las reglas, tanto más despótico, seco y mezquino se hace el Estado.[48]

Möser defiende «los privilegios y libertades» pues son la base de una amplia «variedad de leyes». Todas aquellas «relaciones y prescripciones» que diversifican la sociedad en sus acentos más locales y que el monarca está obligado a respetar como una herencia intangible del pasado. Möser se pregunta de una manera que Herder solo podría aplaudir:

> ¿Cuál de estos dos caminos ha de ser el mejor? ¿El camino de la uniformidad, que nos muestra el bienestar convencional, el gusto refinado y el llamado buen tono o el camino de la diversidad que nos abrió el Todopoderoso Creador? Yo siempre pienso que este último, aunque nos pueda conducir a una falta de civilización.[49]

El culto de la diversidad en un mundo gobernado por príncipes y filósofos adquirirá, en Herder y Hamann, un tono radical desconocido para el moderado y escéptico conservador que era Möser. Éste, a diferencia de Herder, no cuestionaba el orden estamental y oligárquico, solo las políticas

del absolutismo uniformador. Ese tono radical en la crítica del statu quo asoma en los sarcasmos vertidos por Johann Georg Hamann contra el escrito de Kant «Respuesta a la pregunta: ¿Qué es Ilustración?», aparecido en 1784. Kant, que fue amigo de Herder y Hamann durante muchos años y profesor de Herder a comienzos de los años sesenta del XVIII en Königsberg, se terminó convirtiendo para ambos en uno de los más eximios representantes de las peores tendencias de la Ilustración.

En aquel famoso escrito, Kant distinguía entre el *uso público* y el *uso privado* de la razón. Mientras el primero, al afectar a cada individuo como miembro de la sociedad civil, está reglado por la libertad de pensamiento, por el derecho a escribir y leer todo género de opiniones con el ánimo de mejorar lo existente; el segundo, al afectar a cada individuo en virtud de su función profesional, no reconoce dicha libertad porque esta función se basa en el obligado cumplimiento de órdenes y mandatos.

Kant también hablaba en su escrito de una culpable minoría de edad, la de todos aquellos que, por pereza o cobardía, se niegan a pensar por sí mismos y escapar de esa oscura condición.

Hamann responderá a Kant de forma airada en un escrito conocido como «Una carta sobre la Ilustración». En él, comienza diciendo que el verdadero problema no es la «minoría de edad» de las masas, sino la «tutela culpable» de los que se autoerigen en «tutores» y pretenden, como le sucede al propio Kant, conseguir «una reputación frente al lector menor de edad»:

> ¿Con qué conciencia puede reprochar un charlatán o especulador, apoltronado detrás de la estufa y con el gorro de dormir hasta los ojos, la cobardía del menor de edad, si su ciego tutor (el príncipe) tiene como fiador de su infalibilidad y ortodoxia un ejército incontable y bien disciplinado?

La Ilustración, según Hamann, no se puede «profetizar» siendo ciego a las reales, cotidianas y *privadas* relaciones en que se hallan envueltos los así llamados menores de edad, los príncipes y los filósofos. Pues son estas relaciones las auténticamente *públicas*, las que hacen de las inanes invocaciones al uso público de la razón el «postre voluptuoso» de los

sometidos al poder. Los filósofos como Kant son culpables de esta confusión porque, en la perspectiva de aquel uso público y de la libertad de pensamiento que, teóricamente, alienta, hablan en cuanto tutores de la pereza y cobardía de los menores de edad, de las masas populares. Olvidando su impotencia política, la de ellos mismos como tutores, para rebelarse contra el poder. Es como si tachasen de ciegos y esclavos a otros sin darse cuenta de su poca ilustrada esclavitud.

La verdadera Ilustración, para Hamann, consistiría no en criticar la minoría de edad de la «inocencia», sino en denunciar públicamente las relaciones *privadas* de poder, la injerencia de éste en la oscura realidad cotidiana de las personas, que oprime tanto al filósofo como al menor de edad:

> La distinción entre el uso público y privado de la razón –afirma Hamann– es cómica. ¿Para qué me sirve el *traje de fiesta* de la libertad si en casa tengo que llevar el delantal de la esclavitud? De ahí que el uso público de la razón y de la libertad no es otra cosa que un postre, un postre voluptuoso.

Postre que se olvida tan pronto como los «tutores», seres serviles en el fondo sometidos, como las masas, a la arbitrariedad del soberano, «deben hacer un trabajo para el Estado». Momento en el que se hunden «en su propia y culpable minoría de edad».

El uso privado de la razón «es el pan de cada día» y mientras este *pan* no se amase con otra voluntad que la de servir y acatar lo que diga el poderoso, toda referencia a la libertad de pensamiento y a la pereza y cobardía de los menores de edad no deja de ser el hipócrita desahogo de unos filósofos de postín tan perezosos y cobardes, tan sometidos como el público al que aleccionan con soberbia.

Hamann cierra su carta reconociéndose

> no un criado o servidor del alcalde, sino un partidario de la inocencia no culpable.[50]

A diferencia de Kant, a Hamann le interesa el uso de la razón en concreto, en las relaciones ordinarias y tareas de la vida, donde se asienta lo verdaderamente público, objeto de interés general. Es en ese espacio incierto muchas veces invisible en el que hay que ser capaz de resistir los atentados contra nuestra dignidad y libertad. De ahí que la inmadurez que debe subrayarse sea no la de la «inocencia no culpable», la de las masas populares, sino la de esos servidores del Estado, incluidos los filósofos, que no se atreven a plantar cara al soberano por temor a perder su bolsa e, incluso, su vida.

Hamann, contra Kant, vendría a decir que si ahí, en ese ámbito profesional y subordinado, uno no ejerce públicamente su razón y libertad se desacredita a sí mismo si, a continuación, se queja de la pereza y cobardía de los inmaduros. Kant, en fin, debería haber guardado un prudente silencio porque, en palabras de Hamann, no ha hecho lo que hay que hacer:

Estar erguido ante los superiores y encorvado ante los inferiores.

Hamann y Herder habrían descubierto la contradicción política fundamental de la Ilustración en el hecho de que los filósofos racionalistas no terminaban de problematizar el dominio absolutista y trataban, por ello, de armonizar lo inarmonizable: el uso público y libre con el uso privado y subordinado de la razón. Extremadamente sensibles a esta contradicción fundamental, se esforzarán en sublimarla con su idea de *otra* Ilustración, de carácter marcadamente religioso en Hamann y cultural en Herder. Sublimación a la que le pasa desapercibida cómo el Estado absolutista estaba evolucionando de un concepto patrimonialista a otro legal del poder. Kant percibió esta evolución y, posiblemente debido a ello, arguyó a favor de la libertad de pensamiento. No es lo mismo el arbitrario poder de un Estado concebido como patrimonio del príncipe que el poder sometido a leyes seguras y previsibles de un Estado del cual el príncipe es el primer servidor.

Hamann y Herder se negaron a percibir en la *historia política* del absolutismo otra cosa que no fuese la razón de Estado en su versión más ominosamente arbitraria, dinástica y militar. De ahí que, para ellos, a diferencia de Kant, la verdadera emancipación no tenga nada que ver con

aquella *historia política* y se asiente en la *educación moral* instruida por la fe religiosa o la identidad cultural. La *otra* Ilustración en la que pensaban era, por tanto, una Ilustración radicalmente antipolítica que flotaba en un aire puro, no contaminado por las espurias relaciones de poder. Este sesgo antipolítico atribuye al pensamiento de ambos su condición utópica.

La plétora del pensamiento histórico ilustrado, el carácter proteico de la Ilustración, adquiere, en Hamann y Herder, el tono de una metamorfosis extraña, periférica, pero no por ello ajena a esa plétora y carácter. Las muchas ilustraciones posibles se plasman, en su caso, a partir de una acentuación radical del *lenguaje* como hecho decisivo. Lo que implica una idea mediada de lo real, una percepción intuitiva de que el mundo *está escrito* y el intérprete es poseído por él, por un *texto* trascendente. Los intentos de ir más allá de ese texto, de la *Biblia*, caso de Hamann, o de la *Cultura*, caso de Herder, entrañan una aberración racionalista llevada al extremo por el criticismo kantiano. De ahí que la *otra* Ilustración de ambos no solo revele la contradicción política fundamental de la distinción kantiana entre uso público y uso privado de la razón, sino, también, el error de creer en una razón emancipada del lenguaje.

Hamann denuncia las tres *purificaciones* mediante las que Kant, volviéndole la espalda a la intuición sensible que nos dice que todo es lenguaje, absolutizó la razón:

Primera, «hacer la razón independiente de toda leyenda, tradición y fe».

Segunda, emanciparla «de la experiencia».

Tercera, separar a la razón y al pensamiento del «lenguaje» siendo éste «el único, primero y último instrumento y criterio de la razón, sin otra garantía que la tradición y el uso».[51]

Herder decantará la crítica política y filosófica de Kant realizada por Hamann enfatizando que *lo real es cultural*. Motivo de que un correcto entendimiento de las necesidades de la época obligue a sepultar las metafísicas especulativas, sean dogmáticas o críticas, y a orientarse por una ciencia del hombre que englobe desde la estética hasta la moral pasando por la historia. Solo así se estará en condiciones de fijar la Ilustración sobre un

suelo seguro, resolver sus contradicciones y equívocos y convertirla en un evangelio de las culturas. Tal proyecto se presenta como humanitario por su declarada vinculación con los *humillados y ofendidos*, con aquella «inocencia no culpable» de la que hablaba Hamann.

Herder, en la estela de su maestro, postularía que el único cambio legítimo es el cambio a favor de los humildes y que este cambio solo puede ser propiciado por la intuición sensible del *lenguaje*, de todos aquellos *contextos*, usos y tradiciones, de toda aquella diversidad de formas de vida encomiada por Justus Möser que dan un significado real a la vida humana y donde ésta puede florecer. Fuera de esos contextos y de la intuición sensible que les otorga carta de naturaleza intelectual, solo hay *razón pura y poder desnudo*, la humillación de los ofendidos. Los cuales únicamente pueden aferrarse al *mundo escrito* de sus pertenencias más hondas (fe, canciones, poesía) para sentirse *en casa*. Precisamente el mundo que la navaja racionalista y la máquina burocrática amenazan con destruir.

Del sentimiento de esta amenaza y del *mundo escrito* que existe más allá de la razón emancipada, se nutre el evangelio de las culturas de Herder, síntesis inextricable de polémica filosófica y política, de empirismo fideísta e insurgencia tradicionalista. Para Herder, no hay humanidad por conquistar fuera de esos hombres doblegados por las injurias del poder y de la razón, «pobres hombres» en sus propias palabras.

Este evangelio de las culturas ¿no proyecta su alargada sombra hasta nuestros días en la forma de ese apoliticismo de raíz cultural movido por la emotividad humanitaria? Apoliticismo político por definición porque su crítica de los poderes establecidos y ensalzamiento de las culturas particulares busca entronizar al *hombre cultural* como nuevo sujeto político. Un sujeto definido al margen de las relaciones de poder que permite pensar la democracia sin política ni gobernantes, como espacio de identidades y prácticas culturales coexistentes, armónicas y organizadas de manera espontánea. Democracia sin poder, nueva cultura universal de la humanidad entregada a sus tradiciones que se ve absuelta de pagar el peaje de los aparatos burocráticos y militares y de las insidiosas jerarquías económicas.

Este uso ideológico de la cultura como panacea apolítica, humanitaria e igualitaria es el que Herder, inspirado por Hamann, acuñó en términos de

buena nueva universal.

La ciencia del hombre pergeñada por Herder asume un tono radical en su particular búsqueda del *Volk*, de la identidad cultural de los pueblos de la tierra a lo largo de la historia. Como si las tradiciones populares de la humanidad y los antiguos documentos que dan cuenta de su intensidad oral, poética y mitológica dibujasen el arco del porvenir en la forma de un mesianismo redentor. Al basar su ciencia del hombre en una ruptura política con lo establecido y al orientarla hacia un *Volk* originario, Herder, con gran audacia, inventó un concepto subversivo de tradición. Ésta, en su original planteamiento, no sería ya el sostén del statu quo, sino el horizonte progresista de su superación. La humanidad atribuye un sentido universal al particularismo de las culturas, al tiempo que atisba un porvenir limpio de poder y desigualdad.

El concepto herderiano de tradición resulta inseparable de una antropología histórica nacida de una abrupta ruptura epistemológica con la simbiosis imperante entre filosofía y poder. Es decir, resulta inseparable de una ciencia alumbrada en un parto político y, por ello, cargada de responsabilidades históricas. Ciencia que opone polémicamente, en términos intelectuales, un empirismo vitalista al racionalismo mecánico y, en términos políticos, un humanitarismo populista e igualitario al despotismo ilustrado. Y que hizo ver a Herder en la Revolución francesa, antes de que ésta se deslizase por la pendiente del Terror con los jacobinos, la oportunidad de una restauración universal de las tradiciones populares en un mundo posabsolutista y posaristocrático de igualdad.

Esta visión sorprendente de la Revolución como *restauración de la tradición* se explicaría, primero, por el entendimiento más cultural que político de los derechos de la humanidad que tenía Herder y, segundo, porque el desafío al poder de príncipes y nobles, en su caso, no se canalizaba desde la moderna idea de *libertad individual*, sino desde la aún más moderna noción de *identidad cultural*. Por eso Herder, en un principio, pudo ver en la Revolución francesa la oportunidad para que su evangelio de las culturas cumpliese su misión histórica. Ahora bien, aparte ya del Terror, Herder

comprobó desde muy pronto que la lógica de la Revolución no llevaba a una superación de la política y a una entronización de lo cultural como nuevo criterio de vertebración pública, sino a una exacerbación de lo político, que él, con agudeza, identificó con el régimen asambleario de las repúblicas antiguas. Régimen de oradores y charlatanes, demagógico y potencialmente anárquico.

El tradicionalismo insurgente de Herder, ¿no caracterizaría esa sensibilidad tan contemporánea que alaba la diversidad cultural en un lenguaje progresista y democrático? Sensibilidad manifiesta en el lenguaje de muchos nacionalistas y multiculturalistas que critican el mundo globalizado por arruinar las identidades culturales. Involucrando en dicha crítica valores humanitarios e igualitaristas conformes con los dominantes ideales democráticos de nuestro tiempo, con la voz progresista de los pueblos y grupos sometidos. Nacionalistas y multiculturalistas que suelen soslayar el hecho de que, más allá de la políticamente correcta configuración ideológica de su tradicionalismo, éste remite, en más de una ocasión, a un tipo de prácticas, creencias y valores difícilmente homologables con una mentalidad progresista. Su *ingenuidad* al respecto difícilmente se puede disculpar como en el caso de Herder. Pues la herencia de atrocidades *étnicas* del siglo XX debería bastar para estar precavido cuando se esgrime la identidad cultural de un pueblo o de un grupo como «inocencia no culpable».

II

Para Herder, como para los anarquistas, el Estado es una realidad ominosa y terrible que el hombre, bueno por naturaleza y, podríamos añadir, *por cultura*, no necesita. Y que si existe es solo por la ambición de poder de unas élites completamente desvinculadas de la realidad histórica del *Volk*, de su lengua, tradiciones y costumbres. Herder compartía con su maestro Hamann la expresión «el maldito Estado» y decía que

> millones de hombres viven en el globo sin Estado... Padre y madre, marido y mujer, hijos y hermanos, amigos y hombres –éstas son las relaciones naturales a través de las cuales el ser humano alcanza la felicidad–; lo que el Estado nos ha dado son artilugios artificiales que desafortunadamente pueden deshumanizarnos.

En contra de Kant, que había sostenido que

> el hombre es un animal que necesita un señor cuando vive con otros de su especie,

Herder afirmará que

> el hombre es un animal mientras necesita un señor para mandar sobre él; tan pronto alcanza el estatus de un ser humano no necesita más un señor. Por ello, todos los gobiernos del hombre surgen y existen debido a alguna deficiencia humana.

Para Herder, los gobiernos se sustentan en «el derecho del más fuerte» y su corolario fundamental es la «guerra». En concreto, el «gobierno hereditario» constituye «una de las fórmulas más desconcertantes» pues se basa en que

> un no nacido tiene derecho a gobernar sobre otros no nacidos.

La reacción de Herder contra el reformismo ilustrado abanderado en Alemania por Federico el Grande busca desenmascarar, según Anthony J. La Vopa, la unión de la defensa pedagógica del mérito con la apuesta por un orden social eficiente. Como si la liberación prometida por aquella defensa planteada en clave reformista por las élites ilustradas quedase anulada por la final inserción del individuo en un mundo de ocupaciones especializadas y *útiles*. «Lo que hacía la asunción de roles ocupacionales en el mundo racionalista tan repugnante (para Herder y otros miembros del *Sturm und Drang*) era su combinación de imperativos, su reducción del mérito personal

a la adquisición de una forma particular de especialización manual o intelectual».[52]

La rebelión de Herder contra las políticas del reformismo, tras de las que vislumbraba un poder dinástico, aristocrático y militarista remozado y ampliado gracias a los planes burocráticos para crear una sociedad moderna y eficaz, se explica porque la creación de este tipo de sociedad contradecía de lleno el presupuesto emancipador de la Ilustración. Pues la liberación del individuo y el estímulo para su perfeccionamiento moral poco tenían que ver, a juicio de los jóvenes airados del *Sturm und Drang*, con la conversión de dicho individuo en un agente profesional especializado. Esta conversión recortaba su humanidad hasta unos límites inasumibles para aquel grupo de idealistas. De ahí que, en el seno del movimiento, el registro de lo popular se vincule, en una clave antiestatalista, con la liberación del individuo de una sociedad alienante. Las ocupaciones y oficios de campesinos y artesanos poseían un carácter diferente de los roles profesionales de la sociedad pensada por burócratas y filósofos. En ningún caso, evocaban restricciones sociales insuperables en el desarrollo de la personalidad.[53]

Herder oponía la estructura social estamental a su ideal de una humanidad exonerada de la carga de la desigualdad. A esta oposición subyace una desconfianza muy fuerte en la idea de lo jurídico como enclave fundamental del dominio político. Su ideal de humanidad se eleva contra esa idea y postula una liberación moral del hombre en virtud de la cual los «pobres hombres» sometidos a su príncipe y a su señor se despojan del status jurídico que los aprisiona. El derecho y las leyes son fuente, para Herder, de desigualdad entre los hombres pues se encuentran vinculados con el poder de los pocos sobre los muchos. Por eso, su ideal de humanidad aspira a crear, por medio de la identidad cultural, una sociedad sin derecho, poder y desigualdad, sin status adquiridos por sangre y nacimiento.

La humillación *jurídica* del hombre en las sociedades del Antiguo Régimen encubre una odiosa situación de poder blindada militar, dinástica, burocrática y aristocráticamente. Este statu quo podrá ser justo, dirá Herder, ya que está reglado de acuerdo con las leyes, pero no humano. En el fondo, el

autor alemán estaría recusando la *historia política y jurídica* y abogando por sacar literalmente al hombre de esa historia y situarlo en la perspectiva moral de una *historia de culturas* espontáneas, autorganizadas y tolerantes entre sí. Herder sería un igualitarista tan radical como Thomas Paine o William Godwin y un defensor de un mundo nuevo *sin derecho y con cultura* que gira ya no según la lógica de poder *del derecho*, sino según la lógica humanitaria *de la cultura*.

A lo que Herder permaneció ciego fue al hecho de que, así como *derecho y poder* están relacionados, nada impide que *cultura y poder* se relacionen. Su incapacidad para entender que la historia política y jurídica también forma parte de la realidad humana le llevó a practicar un idealismo cultural exento de contradicciones. Cuando lo humano del hombre se ve concernido, también, por esas contradicciones, por su inteligencia a la hora de acomodarse a ellas a fin de solucionarlas hasta donde sea posible. Herder fue un *radical de la transparencia*, de las relaciones puras e incontaminadas, que violó un principio básico de las ciencias humanas por razones ideológicas, debido a su odio a príncipes y nobles: respetar en su complejidad la realidad histórica sin podar aquello que nos desagrade. Herder sucumbió, como Rousseau, al embrujo de una transparencia que el primero identificó con un mundo de culturas liberado de las excrecencias del poder.

El problema de haber sucumbido a ese embrujo es que, cuando se niega la política y el poder, al ser éstos parte inexorable de lo que somos, pueden colarse de soslayo agravando sus peores efectos e imperando sin restricción. La panacea cultural herderiana condensada en su utopía antipolítica ofreció al nacionalismo posterior la posibilidad de ocultar su carácter políticamente depredador presentándose como una apología de lo popular ajena a la lógica del poder. No debe obviarse el hecho de que el origen antiestatalista del nacionalismo, en lo que tiene de utopía emancipadora, terminase siendo aprovechado por un nacionalismo convertido ya en política de dominación como instrumento propagandístico que le evitaba rendir cuentas del poder sin límites que alentaba. En este sentido, el acto de *ingenuidad* política motivado por el odio de Herder a príncipes y nobles abrió peligrosamente una puerta que los *hijos bastardos* de su utopía cultural cruzaron sin ningún tipo de escrúpulo.

En términos políticos, la crítica de Herder del statu quo afecta al «maldito Estado» como opresor de la identidad cultural del *Volk* y, en concreto, al absolutismo reformado de su época. Éste, con su mezcla de política dinástica, militarista y burocratizadora y con su marcado aristocratismo, refuerza aquella opresión mediante un control de la sociedad más sistemático, agudo y exhaustivo que el del temprano absolutismo. El mundo gobernado por reyes y nobles le resultaba insoportable a Herder, pese a que toda su vida estuvo al servicio de unos poderes que odiaba. Su reacción emocional contra ellos se canaliza en una obra donde se ensalza un mundo opuesto presidido por la diversidad y hermandad culturales entre las naciones. Un mundo ajeno a la lógica de poder, sin desigualdad ni opresión, que reposa en las actividades, creencias y prácticas, en la cooperación espontánea, de los hombres comunes. Éstos son los hombres cuyos oficios y circunstancias inspiran el rico caudal popular de las poesías y canciones antiguas, del folklore universal.

Investigador apasionado de ese caudal, Herder encontró en la mitología del pueblo la contrapartida de todo aquello que detestaba. Encuentro decisivo para la política de los siglos posteriores porque el autor alemán lo explotó de manera, al fin, más ideológica que erudita, como proyecto de una «nueva mitología», de una literatura nacional y, en definitiva, de un espacio público vertebrado en clave ya no monárquica y aristocrática, sino populista e igualitaria. Con dicho proyecto, como veremos en su momento, Herder hacía acto de presencia en una constelación histórica muy ligada a la Revolución francesa. Constelación que, en los años inmediatamente anteriores a la Revolución y durante el largo curso de ésta, puso las bases de un entendimiento posabsolutista y posaristocrático de la sociedad. Herder participó de lo que, en un sentido intelectual, podemos denominar la gran *revolución de la igualdad*, donde su obra comparte escenario con la de pensadores y actores políticos tan importantes y conocidos como Sieyès, Paine y Godwin.

La crítica política de Herder le sitúa, por tanto, en una escala ideológica que Jonathan Israel ha denominado «Ilustración radical». Una Ilustración de inspiración spinozista que vuelve la espalda a cualquier noción trascendente y

convierte la realidad histórica en un campo abonado a la igualdad, la libertad, los derechos humanos, el pacifismo y el humanitarismo. Ilustración de impronta materialista y empirista que, según Israel, desempeñó un papel fundamental en la Revolución francesa al crear la atmósfera intelectual adecuada para su estallido y que se halla en el origen de nuestras democracias actuales.

Es importante situar a Herder en esa constelación histórica para comprender el hecho de que su utopía cultural y, en fin, su nacionalismo *ingenuo* forman parte de *una* Ilustración posible, la que cuestionó el sistema de poder del Antiguo Régimen de una manera mucho más radical que la de, por ejemplo, un Voltaire o un Kant. Éstos, en comparación con Herder, fueron mucho más moderados porque nunca llegaron a cuestionar la legitimidad de aquel sistema, tan solo defendieron su necesaria reforma. Si le damos amplitud a este punto de vista, podremos entender que el nacionalismo, en su forma herderiana, aparece como una variante de la ideología ilustrada radical que participa del espíritu igualitario y humanitario de ésta. Variante que halla en la crítica del Estado como realidad ominosa y su plasmación en el sistema de poder del absolutismo reformado su motivación política fundamental. Evidentemente, decir que un tipo de nacionalismo, el encarnado por Herder, proviene de una utopía antiestatalista de raíz ilustrada no es lo mismo que decir que el nacionalismo posterior ha sido siempre fiel a su forma fundacional herderiana.

La otra cara de la crítica política del statu quo es la denuncia de lo que Herder denomina la «nueva cultura» impuesta por el racionalismo ilustrado. Esta nueva cultura ampararía el dominio político del absolutismo reformado, sus tendencias más uniformadoras y controladoras, transformando la sociedad de algo históricamente vivo en una jaula de hierro, en lo que Herder denomina, acentuando el carácter *mecánico* de esa sociedad mal llamada ilustrada, «máquina»:

> ¿Es acaso mejor no producir más que los engranajes inertes de una gran máquina rígida o bien despertar y suscitar energías?

Para Herder, eslóganes de la Ilustración racionalista como que *la luz alimenta a los hombres* o como que *la paz, la abundancia y la libertad de pensamiento traen la felicidad* son fórmulas viciosas que ocultan la realidad de «la incredulidad y el despotismo»:

> Caro, agotado, fastidioso, inútil librepensamiento, sustituto de lo único que quizá nos haría falta: ¡corazón, valor, sangre, humanidad, vida!

La «nueva cultura» de estos tiempos ilustrados tiene por resultado una «máquina» y

> la máquina es regida por un solo individuo, con un pensamiento, con una señal.

Los «nuevos métodos» de control social cambiaron el mundo y

> dejaron en la más completa inutilidad una serie de fuerzas que antes eran necesarias y que ahora, por no aprovecharlas, se pierden.

A esta situación Herder la llama «soberanía política refinada, nueva forma filosófica de gobernar». El «espíritu de la nueva filosofía» es «una especie de mecánica» que transmite un tono desmayado y pueril «en cuestiones de la vida y del sano entendimiento». De ahí que constituya una actividad de especialistas aislados, parapetados tras su estufa y con el gorro de dormir puesto, diría con acritud Hamann, que no saben nada de las actividades de los hombres y, por ello, son incapaces de forjar «almas de una pieza, sanas, activas». Si queréis arreglar mal un asunto, afirma Herder, «dádselo a un filósofo».

El «instinto de vivir» se halla debilitado por «el número, las necesidades, el objetivo y la determinación de un cálculo político» que oculta «la peor cadena de timidez, vergüenza, opulencia, servilismo y miserable falta de plan» bajo invocaciones al «amor a los hombres, a los pueblos, al enemigo». Herder prevé un colapso de este mundo ilustrado en «los muchos signos de un espíritu que es excesivamente grande para la envoltura de su tiempo», que

siembra en la oscuridad las «semillas de un mundo mejor». Ese espíritu encarnaría, frente a la «nueva cultura» mecánica, fría y racionalista, *otra* cultura que rescata de la historia la imagen de hombres y pueblos vivos, poéticos, cuya identidad no se les impone *desde fuera*, sino que fluye de manera espontánea de sus tradiciones, lengua y actividades. Hombres y pueblos guiados por «las sensaciones, el movimiento, la acción». Herder les pide a los «tiempos bárbaros» tan despreciados por los nuevos filósofos que nos den su «piedad y superstición», «oscuridad e ignorancia», «desorden y rudeza» y que nos ayuden a desprendernos de

> nuestra luz e incredulidad, nuestra frialdad sin nervio y nuestro refinamiento, nuestra fatiga filosófica y nuestra miseria humana.[54]

Ecos de Rousseau están muy presentes en esta crítica donde la opulencia y la libertad de pensamiento se miden en términos de debilidad y miseria. Es como si Herder se situase ante una civilización que agoniza creyéndose la más feliz y adelantada del género humano. Contra este equívoco, el autor alemán sería de los que piensan que la barbarie es preferible al aburrimiento, que, por tumultuosas e incendiarias que sean, más vale tener sensaciones fuertes que sucumbir a una vida gris sin ideales, por toscos y primitivos que sean éstos. Su idea de cultura, en la que el tono redentor y vitalista, como vimos en el primer capítulo está muy acentuado, trataría de recuperar las fuerzas perdidas del pasado, su vigor poético y mitológico, su entraña popular, y proyectarlas a un presente seco y sin alma a fin de rejuvenecerlo.

El problema de esta operación radica en cómo se reactualiza la energía vital de los orígenes adaptándose a las necesidades de la modernidad pues no basta con mirar a los antiguos con melancolía, sino tener el talento necesario para, inspirados por su ejemplo, crear una nueva mitología. Una cosa es tachar al presente de débil e insustancial y autosugestionarse estéticamente con la imagen de sensaciones fuertes y poderosas, vidas auténticas y naturales, mundos no corrompidos por una agonizante civilización, y otra muy diferente concretar en un programa reformista las «semillas de un mundo mejor». Herder se mueve en una insuperable indeterminación política porque su reacción contra el reformismo y el racionalismo ilustrados es, por

encima de cualquier otra cosa, una reacción de tipo emocional, un sueño de evasión ante un mundo que le procuraba un gran sufrimiento mental, un viaje «ya el árbol de paciencia roto» en el que «corre la nave de temor perdida» hacia los reinos de fábula que liberan al visionario de su doloroso «simulacro». Pero lo cierto es que, pese a toda su indeterminación, el concepto de cultura propuesto por Herder terminará dejando su impronta en la batalla ideológica de los siglos posteriores. Es más, sin esa indeterminación, que al final ha prestado unos servicios fundamentales a ideologías como la nacionalista, no se comprende una de las características más acusadas de la política en la actualidad: su carga de emotividad, que hace de la misma un campo abonado a opiniones movidas por una relación afectiva con la realidad. Lo que explicaría que la política, desde el punto de vista de esas opiniones, pueda llegar a reducirse a una mera reacción sentimental que pasa por juicio moral incontestable. Si a esta carga de emotividad le unimos el humanitarismo que transpira por el concepto de cultura de Herder, entenderemos que no es un autor despreciable a la hora de aclararnos no tanto sobre el mundo en que vivimos como sobre *las palabras y actitudes*, el cristal desde el que contemplamos dicho mundo.

La «nueva cultura» criticada por Herder se identifica con el establecimiento de un régimen cultural, con una determinada política del lenguaje. Para el autor alemán, que pasó un tiempo en Francia tras abandonar Riga en 1769, la sociabilidad de los salones parisinos, centro de todo aquello que despreciaba, no «era un contrapeso a Versalles pues representaba la radiación externa de la lógica del poder social de la Corte», sostiene Anthony J. La Vopa. La «política del lenguaje» instruida por los filósofos parisinos en aquellos aristocráticos salones estaba, en principio, pensada para agradar, pero, en el fondo, y esto lo percibió Herder, servía para conquistar, para establecer ámbitos sociales de dominio e influencia que permitiesen a los filósofos integrarse en las clases dirigentes. Contra la corrupción de este «régimen lingüístico», dice La Vopa, Herder abogará por una «cultura pública igualitaria» en la que los filósofos no se erijan en los tutores autorizados de las masas populares.[55]

La crítica de Hamann de la distinción kantiana entre uso público y privado de la razón era una crítica, en el fondo, de dicho régimen lingüístico, de la voluntad de poder que subyacía al proyecto emancipador de la Ilustración *oficial*. El lenguaje entendido como fuente histórica reveladora de creencias, tradiciones y usos; los documentos antiguos, como la Biblia y las canciones populares, en que dicho lenguaje se plasma y la retórica oscura y exaltante, sublime y vitalista que alienta contrastarían dramáticamente, en el planteamiento a un tiempo tradicional e innovador de Herder y Hamann, con las abstracciones filosóficas de una cultura impresa estandarizada. El *sermón* constituiría el medio ideológico fundamental para crear un espacio público liberado del poder de reyes, nobles y filósofos. Por eso, la obra de Herder y Hamann puede leerse como el sermón de unos predicadores conscientes ideológicamente de su misión histórica.

El lenguaje como *régimen* apunta al hecho de que la filosofía ilustrada está atravesada por la lógica de poder, que los modos y maneras de la Corte se plasman en las ideas más abstractas en cuanto trasunto de jerarquía y conquista, rango y dominación, que la sociabilidad literaria de los salones y el nuevo público lector están cortados por un patrón aristocrático.

El lenguaje como *evangelio*, que sería la contrapropuesta de Herder en la línea de Hamann, halla su sentido en la oposición a la corrupción de las *manners* que inspira la filosofía de salón, al régimen lingüístico que convierte el arte conversacional y la cultura impresa en un asunto de rapiña y adulación. Herder esgrime *otro* lenguaje no escrito, sino de extracción oral; no de gabinete, libresco, sino popular. Un lenguaje del *Volk*, poético, auténtico, metafórico, apegado a las actividades del hombre común, a su fantasía y memoria. Un lenguaje de la comunidad para la comunidad, igualitario, ajeno al carácter ominoso del poder.

Herder se alza contra una cultura que no *evangeliza*, sino que *regimenta*; que no une a los hombres en relaciones cooperativas, sino que los divide y enfrenta por medio de los rangos. El combate lingüístico de Herder es, por tanto, mucho más que el combate contra un determinado estilo de pensamiento. Es un combate contra la idea misma de poder en su acepción

más opresora y desigualitaria. De ahí que su campo de batalla sea algo tan moderno como la política cultural. Herder entendió la cultura de su tiempo como una forma de poder y el lenguaje que *hablaba* esa cultura como el régimen en que se concretaba dicha forma. Su *otra* Ilustración persigue la utopía de una cultura popular basada en el *Volk* y la *Humanität,* en la entraña originaria y particular del hombre auténtico y en el destino universal del hombre redimido, respectivamente.

El autor alemán consideraba que la batalla política decisiva se juega en la cultura. Pues de ésta depende, en el avanzado siglo XVIII, y ya no de la religión, la legitimación y crítica del statu quo. Herder trataría de socavar el *poder espiritual* canalizador de la nueva legitimidad cultural que representaban los filósofos de París para evitar su arraigo en la expectante Alemania, sumida en la ansiedad de su atraso político y de su efervescencia intelectual. Lo que defiende para su país y, a partir de él, para el género humano es una *política sin poder* inspirada en el mundo poético y mitológico de las canciones populares, de los registros lingüísticos más puros y antiguos, donde los héroes de la comunidad son, a un tiempo, líderes legendarios y poetas consagrados. Herder se esforzó por seducir a la vanguardia filosófica y público lector alemanes con un lenguaje evangelizador que renovase aquel mundo prístino de leyendas y mitos, que estableciese el fundamento de una nueva mitología capaz de plantar cara a la cultura aristocrática divulgada por el cosmopolitismo francés.

La susceptibilidad irritada de Herder ante la lógica aristocrática del poder social constituye el núcleo emocional de su obra, el sustento de su condición de ideólogo. Como Rousseau, Herder vivió en la contradicción de ser un intelectual libresco que aborrecía la cultura libresca de los eruditos y sabios de su época. Como Rousseau también, entendió que, mientras la Ilustración no rompiese con la desigualdad, siguiese anteponiendo los valores aristocráticos de las *manners* y la *politesse* a la igualdad, su idea emancipada del hombre y la sociedad desempeñaría el papel ideológico de un reforzamiento de las estructuras del Antiguo Régimen. Herder fue tan radical como Rousseau al comprender que todo proceso de renovación social y

cultural solo daría frutos reales si participaba de un nuevo concepto de legitimidad política.

El lenguaje como *evangelio* fue la clave en que Herder dilucidó aquel concepto. Éste cobra impulso en una noción vitalista de la historia y la naturaleza. Precisamente, el vitalismo que el racionalismo ilustrado bloquea con su gusto aristocrático por lo formal y lo abstracto, categorías que sirven para controlar al hombre, pero no para fomentar la cooperación entre iguales. El autor alemán asumió la misión de *ideólogo del lenguaje*, lo que significa que planteó la crítica del poder y la cuestión de la legitimidad política en términos culturales. Con ello, abrió la puerta a todos aquellos que, con posterioridad a él, vieron en la cultura y en el lenguaje armas políticas de primera magnitud. Armas que, precisamente, por su falta de consistencia política, servían para un gran abanico de usos propagandísticos.

Cuando cuestiones tales como el poder y la legitimidad dejan de pensarse políticamente, en términos de ley, Constitución o derechos, y pasan a pensarse culturalmente, esas cuestiones pierden su carácter *procedimental* en beneficio de otro *sustancial*. Y lo sustancial, al ser un asunto no de artificios concebidos para regular la convivencia entre extraños, sino de esencias e identidades últimas que expresan el ser más profundo de todos los miembros de una comunidad, constituye un medio volátil y maleable a voluntad por *intereses políticos* maximalistas. Aquellos que no han aceptado que la democracia liberal se basa en un pacto previo a la regla de la mayoría por el cual se fijan unas normas de obligado cumplimiento para todos y solo reformables por todos.

No es la menor paradoja de la posteridad de Herder cómo su noción *evangelizadora* del lenguaje, que contrasta con la versión *regimentadora* del mismo, engendró unos usos y abusos políticos en el nacionalismo en virtud de los cuales aquel evangelio terminó constituyendo su propio y ominoso régimen lingüístico de control social. Éste es el peaje que se acaba pagando cuando las cuestiones del poder y la legitimidad se abordan en términos ya no *procedimentales* de siempre imperfectos arreglos normativos, sino *sustanciales* de pureza política.

La cultura, la política cultural, el lenguaje entendido como ideología constituyen una de las plasmaciones de lo que Kedourie denomina el estilo

filosófico de la política y el nacionalismo, una de las vías por las cuales la política se convirtió en un laboratorio peligroso por su vinculación con el reino de los fines últimos.

Tras las lecciones de un siglo como el XX, cabe imaginarse qué hay detrás de la *pureza* de las élites políticas cuyo discurso flota en el aire volátil y maleable de lo cultural y adónde suele conducir ese discurso, que no es precisamente la arcadia soñada por Herder.

IV

Para Herder, la igualdad es la expresión de la naturaleza de las cosas. La uniformidad es la violación aristocrática y racionalista de dicha naturaleza. El poder es una aberración ontológica porque priva de vida a la realidad. La ciencia del hombre tiene por fin devolver la vida a la realidad, acabar con el poder y la uniformidad y restaurar la igualdad. El *Volk* y la *Humanität* representan los emblemas de esta restauración.

Mientras el lenguaje, como hemos visto, es el arma esgrimida por Herder para socavar los cimientos del poder filosófico ilustrado, el *Volk* constituye el documento rescatado tras siglos de opresión monárquica y aristocrática que prueba históricamente la verdad de una ontología igualitaria, pluralista y particularista. La *Humanität* es el libro del porvenir donde orígenes e identidades, poesía y mitología, canciones y folklore destilan, una vez redimidos de su postración, el fondo de armonía universal que alienta tras lo que Miguel Torga llamaba «lo local sin fronteras».

El ideario político de Herder emana de su concepto de cultura y del alcance utópico y radical de éste. Si situamos al autor alemán en la *constelación histórica* de la Revolución francesa, en los años que precedieron al magno acontecimiento y en el propio desarrollo del mismo, descubrimos que su ideario pertenece al radicalismo ilustrado, a una corriente ideológica muy heterogénea que desafiaba la legitimidad del Antiguo Régimen. Corriente que no defendía una u otra reforma, sino que cuestionaba el sistema en su totalidad. Este cuestionamiento obedecía a la lógica y el espíritu de la

igualdad, desde cuya perspectiva la organización estamental de la sociedad y la distinción entre grupos privilegiados y no privilegiados resultaban inasumibles.

El radicalismo ilustrado del que participa la utopía cultural de Herder habla el lenguaje de un humanitarismo democrático planteado a escala universal, el lenguaje del derecho a la felicidad y al propio desarrollo personal que tiene todo hombre por el hecho de serlo. La singularidad de Herder al respecto es que su proyecto emancipador giraba en torno no a la idea de *libertad individual*, sino de *identidad cultural*. De ahí que, para él, a diferencia de un Sieyès, un Paine o un Godwin, la historia no fuese la enemiga a batir por la razón, sino justo a la inversa. Donde los tres últimos veían una herencia despreciable, la de los títulos y rangos legitimados por el uso y la costumbre, herencia que chocaba con una visión racional del mundo humano, Herder veía unos orígenes populares y poéticos absolutamente encomiables que el dominio político del absolutismo y del racionalismo había condenado al ostracismo más vil. En una palabra, mientras, para la mayoría de radicales ilustrados, la *Razón* representaba un arma liberadora respecto del abyecto legado del pasado, para Herder, la *Historia*, en cuanto conformadora de la identidad cultural de cada pueblo, debía esgrimirse contra el imperio del racionalismo uniformador, destructor de la diversidad de formas de vida históricas.

Con una operación tan audaz intelectualmente como ésta, Herder se apartó del camino recorrido por los Sieyès y compañía sin dejar de formar parte de la misma corriente ideológica que ellos. Lo que le convirtió en un *tradicionalista insurgente* para el cual los usos populares sedimentados en el pasado, la identidad histórica del pueblo sometido por las élites de la Ilustración *oficial* habrían de conducir ni más ni menos que a la conquista del porvenir. Siendo expresada dicha conquista en idéntica clave igualitaria y humanitaria con la que los Sieyès y compañía despachaban la misma.

Herder propugnaba una comunidad política donde todos los ciudadanos cooperasen dentro de algún esquema pluralista sin control centralizado. La fuerza cohesiva de tal comunidad sería la lengua. Aplicando «el término *Volk*

a tal comunidad de lengua, invistiéndolo con la fuerza indestructible de la naturaleza y con el concepto político de *Nación*, Herder estableció el fundamento de un dogma nuevo en la argumentación política».[56] Según F. M. Barnard, este dogma no solo puso las bases del nacionalismo, sino de «la prodigiosa investigación filológica que acompaña a la agitación nacionalista». Causa de que los filólogos y los estudiosos del folklore puedan llegar a ocupar el lugar de los estadistas.

Los Estados nacionales no serían, para Herder, máquinas burocráticas centralizadas, sino comunidades territoriales de lengua con sus propias leyes y costumbres, el marco social natural dentro del que varias asociaciones y cuerpos trabados orgánicamente actúan y cooperan de forma autorregulada. Herder insiste en que el orden más bajo de una sociedad no es una multitud, sino la fuente creativa de la cultura de una nación. El estrato mayoritario se sitúa bajo la categoría de *Bürger*, identificado con «todas aquellas ocupaciones que figuran prominentemente en las canciones populares: el granjero, el pescador, el artesano, el pequeño comerciante; todos aquellos que se encuentran menos afectados por la influencia de la civilización».[57] Herder excluía del *Volk* al populacho y a la aristocracia. Al primero, por ser un mero agregado carente de lealtad, orgullo y sentido de solidaridad. A la segunda, porque su orgullo de nacimiento la predispone a sentirse más cerca de la nobleza de otras naciones que del *Bürger* de la propia. La falta de acceso a la educación explicaría la inferioridad social del *Bürger* y su impotencia política. Siendo el gobierno hereditario de los reyes y el dominio aristocrático los factores responsables del sometimiento social y cultural de la gente común.

Frente a esta situación, Herder defiende un auténtico Estado popular sin jerarquías ni relaciones de poder al que se llegaría por un proceso gradual de *humanización*. Esto es, por la acción de unas élites intelectuales llamadas por Herder *aristodemócratas* persuadidas de la necesidad de proveer al pueblo de «educación y bienestar social bajo condiciones de libertad política».[58]

La referencia histórica principal del concepto herderiano de *Volk* sería la creación del pueblo judío por Moisés. El objetivo de éste habría sido formar un pueblo libre sometido a su propia ley. A fin de evitar que cualquier hombre dominase sobre otro, Dios mismo sería el Rey y mantenedor de la

Ley. De ahí que la institución de la realeza haya violado, según Herder, el fin principal de la Constitución Mosaica.[59] El polo opuesto de ésta se condensa en las siguientes palabras del autor alemán:

> ¿Quién no ha sentido cuánta opresión implica dar a los hombres poder sobre la vida de los hombres, tener cortes de justicia compuestas y mantenidas no en la presencia de Dios y la nación, de jueces elegidos por el pueblo, sino por los servidores de los príncipes, en lugares fortificados, en un laberinto de salas judiciales y formularios?[60]

La Constitución mosaica inyecta en la idea herderiana del *Volk* la antítesis de lo que, ya en el siglo XX, terminará siendo el sueño más terrible de Kafka: un poder lejano e invisible situado «en lugares fortificados» que, a través de «un laberinto de salas judiciales y formularios», se disemina por toda la sociedad despojando a ésta de su autonomía. La «legislación de Moisés» constituyó un pueblo basado en los principios de

> que la ley debía gobernar y no un hombre encargado de hacerla, que un pueblo libre la debía aceptar en un ejercicio de libre voluntad y que un poder superior y benevolente debía controlarnos.[61]

A lo que apostilla Herder diciendo que «tal era la idea de Moisés y no sé de ninguna más pura y sublime».

F. M. Barnard señala con agudeza que el ideario político de Herder «tiene más en común con un credo religioso que con una doctrina política». Su desatención a los aspectos institucionales y procedimentales, que obedece al desprecio que le merecía todo lo relacionado con la noción de poder, provoca que su concepto de Estado popular flote en una especie de limbo donde lo único claramente perceptible es el esfuerzo por vincular ese *Estado* con una profunda regeneración espiritual. Más allá de esto, las invocaciones a la lengua, a los hombres comunes, a los oficios tradicionales, a los usos y tradiciones de la comunidad, a la organización pluralista y cooperativa de ésta

hallan su consistencia política en su neto enfrentamiento con las políticas reformistas del absolutismo ilustrado.

Herder, como Justus Möser, sería un oficiante del *culto de las diferencias*, pero, al contrario que Möser, trasciende el espacio local de referencia de ese culto y atribuye a éste un significado universal dentro de su filosofía de la historia. De ahí que lo que, en Möser, aparece claramente delineado, la defensa de la vida tradicional y local en la fragmentada Alemania del XVIII contra las leyes y disposiciones generales que amenazaban con asfixiar esa forma de vida, asuma, en Herder, un carácter mucho más abstracto y especulativo, mucho más difícil de identificar con una línea política definida. Ahora bien, lo que Herder respecto de Möser pierde en concreción política lo gana en audacia ideológica. Pues, al descontextualizar la idea de diversidad de su espacio local y tradicional de referencia en las sociedades del Antiguo Régimen y situarla en una órbita filosófica e histórica universal, convirtiéndola en clave hermenéutica fundamental para la comprensión del hombre, Herder dio un paso de gigante en la transformación de un tradicionalismo prudente y limitado como el de Möser en un tradicionalismo audaz e innovador. El tradicionalismo que halla su lugar en las ideologías rupturistas del radicalismo ilustrado y, a través de su prolongación en el nacionalismo, en la batalla ideológica contemporánea.

V

Junto con el concepto de *Volk*, la idea de *Humanität* llena de contenido la proyección política de la utopía cultural de Herder. Es, precisamente, esta idea la que termina por liberar a su tradicionalismo de cualquier sentido local y restringido e insertarlo en un patrón ideológico radical que opera en términos universales. Con semejante idea, en una línea muy ilustrada, Herder hace girar su nacionalismo en una órbita progresista y humanitaria que contrasta con lo que el nacionalismo exudará en los siglos posteriores. Pues el de Herder no se caracteriza por una acentuación egoísta y orgullosa de lo particular de un pueblo o nación, sino por el universalismo de las

particularidades en un mundo de tolerancia, respeto y armonía.

Herder define la *Humanität* como un estado ideal de perfección y de perfeccionamiento que está inscrito como potencia en el alma humana y que constituye el horizonte de toda auténtica educación. En sus propias palabras:

> Deseo incluir en la expresión *Humanität* todo lo relacionado con la noble disposición del hombre a la razón y la libertad, sus más refinados impulsos y sentidos, la salud más delicada y robusta, la realización del propósito del mundo y el control sobre él. Pues el hombre no tiene más noble palabra para definir su destino que él mismo.

En torno a esa idea emancipadora, muy ligada con la realización a lo largo de la historia de un ideal moral de perfección, Herder elabora una *ideología humanitaria* de rasgos lo bastantes definidos como para apreciar su visión *sentimental* de la política. A su juicio,

> donde hay mal, su causa es el *carácter corrompido* de nuestra especie, no su naturaleza y carácter original.

El hombre no podrá ser completamente feliz y bueno hasta que las razones de aquella corrupción hayan desaparecido. Por ejemplo, no podrá serlo mientras exista «un solo esclavo en el mundo». Para llegar a este estado de beatitud universal, Herder acuña un eslogan:

> Nadie para sí mismo solo, cada uno al servicio de todos.

Esa ideología asume un neto pacifismo según el cual las guerras que no sean «forzada autodefensa» son injustas e ilegítimas. Herder repara en los efectos colaterales de toda guerra en términos de «robo, violencia, desolación de tierras, degeneración moral, destrucción de familias...». Para él, el «sentimiento común» de las naciones implica que sean capaces de ponerse en el lugar de otra y rechazar las violaciones de «derechos», del «bienestar», de las «éticas y opiniones de naciones extranjeras». Si este sentimiento de empatía crece, entonces, según Herder, aparecerá imperceptiblemente

> una alianza de todas las naciones civilizadas contra cada presuntuoso poder individual.

Alianza que terminará siendo convalidada incluso por los «gabinetes y cortes», de los cuales no cabe esperar mucha apertura de mente.

Hablando del comercio internacional, dice que debe «unir a los seres humanos, no dividirlos». Por eso, critica, en una clave perfectamente reconocible hoy en día, que

> (existan naciones) sacrificadas al comercio por un beneficio que no reciben.

Herder rechaza la historia escrita «de acuerdo con la razón de Estado» pues dicha historia considera que todo está permitido «para la gloria y poder de los reyes, para la seguridad y grandeza de sus ministros». Frente a este modelo de historia, el autor alemán halla inspiración en Heródoto por su «sentido de humanidad», por haber observado a los pueblos en su entorno de vida según su ética y costumbres. El «espíritu de la historia humana» asume que

> cada pueblo posee su regla de justicia, su medida de felicidad en sí mismo.

Tal espíritu no divide en compartimentos estancos la particularidad de cada pueblo, sino que la mezcla de forma viva y cooperativa con las otras particularidades.

Herder rechaza la «historia político-mercantil de la humanidad» por su falta de «sensus humanitatis», esto es, por su carencia de «sentido y simpatía hacia toda la humanidad». Más allá de este referente histórico que ha contribuido a consagrar la política de poder de príncipes y nobles, el autor alemán vislumbra un mundo futuro donde «la ley de justicia impere en todas partes» y «todas las naciones sean hermanas». Llegados a ese mundo, «Europa deberá compensar los débitos en que ha incurrido, los crímenes que ha cometido».[62]

El humanitarismo herderiano está lleno, como hemos visto, de lugares hoy comunes en el discurso de lo políticamente correcto: el pacifismo, las injusticias del capitalismo global, el respeto de la diversidad cultural, la defensa de la transparencia contra las sórdidas maquinaciones del poder, la noción de una justicia internacional y la atribución al mundo occidental de unas culpas históricas de las que, antes o después, deberá rendir cuentas.

Lo peculiar de este humanitarismo en la encrucijada histórica de la Revolución francesa es que, a diferencia del de un Thomas Paine, no despega del suelo de los derechos humanos *individuales*, sino de los derechos de una humanidad formada, antes que por individuos, por culturas, naciones y pueblos. Es un humanitarismo ilustrado y radical como el de Paine, pero trabajado en términos identitarios y colectivos. Herder piensa al hombre en relación con su *Volk* y, solo desde esta pertenencia, el destino de cada hombre forma parte del ideal moral de la *Humanität*. Lo sorprendente es cómo esta operación de oscurecimiento del individuo, realizada con materiales, en principio, tan poco progresistas como el pasado histórico y la tradición, se sitúa en la misma plataforma ideológica que el humanitarismo racionalista e individualista de Paine. Como éste, Herder es un igualitarista radical que tiñe su nacionalismo con los mismos colores rupturistas y democráticos.

Este nacionalismo progresista desempeñará un papel relevante en el ciclo de revoluciones liberales de la primera mitad del siglo XIX. Pero, a la larga, y esta evolución es a la que me ciño en este ensayo, será una fuente propagandística de primer orden para aquellas mareas nacionalistas despojadas de todo sentimiento liberador universal, únicamente guiadas por aquel espíritu mezquino y estrecho, egoísta y orgulloso, tan despreciado por Herder. Más allá de la oportunidad histórica de un nacionalismo *cívico*, cuya meta consiste en el establecimiento de un sistema político de libertad, hay otro nacionalismo cuyo objetivo es la creación y mantenimiento de una sociedad étnica, cultural y lingüísticamente homogénea. Este segundo tipo nunca estará satisfecho con el régimen de libertades establecido si un Estado *central y opresor* le impide alcanzar aquella homogeneidad.

El planteamiento herderiano gira sin solución de continuidad entre el polo de un pueblo libre bajo una ley común y el de la noción lingüística e identitaria de pueblo. Incluso su versión más progresista, la cifrada en el

concepto de *Humanität*, oscila entre ambos polos, entre la universalidad de un mundo de igualdad y libertad y la particularidad de unas naciones que hallan dentro de sí mismas su centro de felicidad. Esta ambigüedad no existe en el caso de un Thomas Paine porque su radicalismo se tramita en una escala universal coherente, la de una idea racional del individuo como sujeto de derechos y emancipado de la costra histórica de la tradición y las opresivas identidades del pasado.

Lo contradictorio del planteamiento de Herder rendirá beneficios propagandísticos espectaculares en el nacionalismo posterior de raíz más identitaria. Pues permitirá al mismo jugar la carta reaccionaria de la homogeneización cultural y lingüística de la sociedad presentándola como un asunto progresista de autodeterminación democrática. Creo que el propio Herder estaría horrorizado ante el hecho de que su visión liberadora de la identidad cultural se hubiese convertido en un *régimen* políticamente impuesto de normalización cultural. Pero él mismo inyectó en el radicalismo ilustrado un brebaje extraño que dio como resultado un nacionalismo a mitad de camino entre lo étnico y lo cívico, entre el culto de los particularismos y la fe en la humanidad, entre el tradicionalismo más poético y mitológico y el progresismo más utópico.

El nacionalismo, en lo que respecta a Herder, nace como una ideología tan confusa y contradictoria, pero, también, tan fascinante como la confusión y contradicciones del propio autor alemán. Éste, llevado por sus odios políticos, sufrimiento mental y emocional e insaciable curiosidad, *mezcló* demasiadas cosas, demasiadas corrientes y tendencias intelectuales, en su cabeza como para haber alumbrado una obra más *normal*. Desde esta anomalía, con la audacia caótica que guió su mano al escribir su obra, Herder engendró una *criatura* formada por elementos que solo nosotros hemos llegado a ver como irreconciliables, pero que el autor alemán pudo encarar, en un ejercicio *ingenuo* y, por ello, innovador de imaginación histórica, como perfectamente armonizables. Él soñó con la posibilidad de que los particularismos culturales más acendrados constituyesen el emblema de un mundo posabsolutista y posaristocrático de libertad, igualdad y fraternidad. Nosotros, tras el siglo XX, sabemos ya a qué sima suele conducir la apología de dichos particularismos, por mucho que se cubra con una buena capa

propagandística de *derecho a decidir*.

Herder fue una especie de *apóstol ingenuo* de la Ilustración que, respecto de los mucho más precavidos Hume y Kant, creyó en una liberación absoluta de la realidad del mal. A diferencia de éstos, para los cuales, por mucha liberación que se produjera, el mal formaba parte de la naturaleza humana, el primero lo consideró como una excrecencia del poder y la desigualdad. De ahí que, extinguidas las causas *externas* del mal, el reino de la cultura podría expresarse libérrimamente, sin restricción. Pues todo lo concerniente a la identidad del *Volk* y al horizonte de la *Humanität* estaba *libre de pecado* y no había razón para desconfiar de las dinámicas generadas por dicha identidad y dicho horizonte. Con ello, Herder sostenía algo, en el fondo, tremendo: que la expresividad de las fuerzas históricas originales y profundas de la humanidad no debía ser limitada ni embridada de ninguna forma porque eran, naturalmente, puras, auténticas y virtuosas.

La Ilustración debía asumir radicalmente su mensaje liberador para dar los frutos que cabía esperar de ella. Cualquier tentativa para equilibrar aquel mensaje con la sospecha de que el hombre no por ser *libre* dejaría de ser potencialmente *malo* era juzgada por Herder como un compromiso mendaz con el statu quo. De ahí que su utopía cultural sea *eso*, una utopía mediante la que se abole el contraste entre lo que es y lo que debe ser y se moraliza y espiritualiza la realidad histórica mediante su transformación en *reino de la cultura*.

La desconfianza típicamente liberal hacia las fuerzas históricas, se envuelvan en un manto de dominación como el absolutismo o de emancipación como la cultura o la democracia, y la necesidad de idear *artificios* para que dichas fuerzas hagan el menor daño posible son completamente ajenas al espíritu de Herder. Por extensión, podríamos decir que al espíritu de más de un nacionalismo. Ideología que, en lo que tiene de ensoñación cultural, abre la puerta a un mundo de fábula donde el mal deja de existir en cuanto la identidad del pueblo, como una varita mágica, transforma la corrupción motivada por el sometimiento en la autenticidad conquistada por la autodeterminación. Obviando, con este paso, lo que Herder también

obvió, pero no un Hume y un Kant: que hay que desconfiar de las pasiones humanas incluso en los mundos liberados de viejas cadenas, que el hombre siempre seguirá siendo hombre incluso en las democracias *más reales* y las naciones *más independientes*, que, en definitiva, una cosa es el ámbito del deber ser, de las aspiraciones morales de mejora y perfeccionamiento y otra el ámbito del ser, de lo dado, de lo que existe más allá de nuestra voluntad para transformarlo.

De esta serie de constataciones, se infiere un talante político esperanzado con la reforma, pero escéptico y prudente con la gestión y efectos imprevistos de la misma. Un talante con un punto entre trágico y estoico completamente ajeno a los utópicos apostolados de la modernidad. Talante que, ante un mundo donde dios ha muerto, demanda prudencia y responsabilidad a la hora de tomar decisiones al no estar ya aseguradas por una red trascendente, por un amparo metafísico. Justo lo contrario de quien, ante la muerte de dios, anima al hombre a explorar sin sentido del límite el ilimitado horizonte que se despliega ante sus ojos entusiasmados.

Herder, al haber absuelto a la cultura de rendir cuentas políticas, importó el humanitarismo de su enclave ético individual, vinculado con sentimientos compasivos y filantrópicos, al universo de las identidades nacionales. Esta importación provoca que se tienda a identificar con elevados ideales humanos a pueblos preservados en su pureza de la contaminación occidental. Como si su incorrupta identidad fuese la garantía humanitaria de que los integrantes de esos pueblos viven necesariamente en paz, libertad y armonía.

Si ya la compasión, la indignación moral y la filantropía son malas consejeras para el juicio político que afecta a personas concretas, mucho más lo son cuando informan el juicio político que se aplica a naciones y culturas. Pues, en este caso, tal juicio nubla el hecho de que las identidades culturales pueden oprimir a las «pobres gentes» de las que hablaba Herder; que no solo el *estatus jurídico* del individuo en sociedades como la estamental-absolutista es causa de sometimiento, sino, también, el *estatus cultural* asignado en forma de identidad inexorable a los miembros de un grupo. Aquí residiría la miopía política y el equívoco intelectual del humanitarismo de Herder,

miopía y equívoco, a mi juicio, muy presentes en los nacionalistas y multiculturalistas.

Esta confusión recuerda a la absolución marxista del proletariado, que de clase explotada pasaría a ser no nueva clase explotadora, sino liberadora de la humanidad. El mismo destino mistificado, aunque por otro conducto, evidentemente, atribuye Herder a la liberación cultural de la humanidad protagonizada por los pueblos de la tierra.

VI

Herder creó, como señala F.M. Barnard, un nuevo concepto de lo político, de la legitimidad política que debe situarse en la *constelación histórica* de la Revolución francesa. Es decir, cuyo significado se relaciona con el paso de una sociedad de rangos y estamentos, de grupos privilegiados y no privilegiados a una sociedad de iguales. Como deudor del radicalismo ilustrado, Herder asume el hecho de la igualdad. Lo original, en su caso, reside en que dicha asunción está unida con la *celebración de las diferencias*, de la diversidad cultural, antes que con el reconocimiento de derechos individuales y de la soberanía popular.

Por tal celebración, el autor alemán entiende las tradiciones de los humildes, de las «pobres gentes» violentadas en su identidad por el poder, de aquel pueblo cuyos oficios y costumbres alimentaban las poesías y canciones antiguas. Herder opone en calidad de radical una lectura tradicionalista de la Ilustración a otra reformista, una vitalista y colorida a otra mecánica y empobrecedora, una popular a otra elitista, una basada en el lenguaje como principal capital del hombre a otra basada en el carácter artificioso y abstracto de la razón. De ahí que su concepto de cultura implique un modelo de sociedad tradicional e histórico expurgado de excrecencias dinásticas y aristocráticas y subsumido en una filosofía de la historia que, al modo universalista típico de la Ilustración, actúa como partera de un *lenguaje revolucionario*, de un nuevo concepto de lo político.

En este punto, Herder, como ya hemos reiterado en varias ocasiones, se

da la mano con autores radicales como él, todos ellos favorables al establecimiento de una sociedad de iguales. Autores como el Sieyès de *¿Qué es el tercer Estado?* (1789), el Thomas Paine de los *Derechos del hombre* (1791) o el William Godwin de *Investigación acerca de la justicia política* (1793). Estos tres radicales, más allá de sus diferencias, se caracterizan por haber dilucidado en la *Razón* la clave de una rebelión contra la historia y los privilegios. Al respecto, dice Sieyès:

> Muchos creerán su deber solicitar a los siglos bárbaros leyes para las naciones civilizadas. Nosotros no nos perderemos en la búsqueda incierta de las instituciones y los errores antiguos.

Y ello porque «vuestros derechos están en vosotros mismos», y no en polvorientos y olvidados documentos que deban ser rescatados.[63]

En la misma longitud de onda, Paine sostiene que

> el tiempo, en relación con los principios, es un eterno *ahora*; no opera sobre ellos, en nada altera su naturaleza y cualidades. Pero ¿qué tenemos que ver nosotros con un millar de años? Si encontramos la injusticia en nuestra existencia tan pronto como empezamos a vivir, ése es el punto en el tiempo en que (esa injusticia) comienza para nosotros.[64]

Para Paine, como para Sieyès, los derechos son imprescriptibles, constituyen «un eterno ahora» que no precisa de ninguna tradición ni documento antiguo para esgrimirse ante el poder cuando éste cometa alguna «injusticia». Y, por lo mismo, toda apelación a la historia, a la duración como criterio para justificar una palmaria injusticia carece de cualquier viso de legitimidad.

La rebelión contra la historia en nombre de la razón afecta de lleno a la crítica de la aristocracia, de los privilegios y la desigualdad. Sieyès afirma que

> todos los privilegios son, pues, por su propia naturaleza, injustos, odiosos y están en contradicción con el fin supremo de toda sociedad política.

Detrás de ellos, solo hay «un ansia insaciable de dominación» que alienta «una verdadera enfermedad antisocial».[65]

Paine estima que el

> origen de la aristocracia fue el robo. Los primeros aristócratas de todos los países fueron unos ladrones. Los de los últimos tiempos, unos parásitos.[66]

Godwin cree que

> la aristocracia es una institución tan arbitraria y perniciosa como se demostró que es la monarquía.

Además, añade, «se basa en principios aún más turbios y antisociales que la monarquía».[67]

Paine y Godwin se declaran antimonárquicos. El primero certifica que, a la luz de la Revolución americana y la francesa, «los gobiernos hereditarios están entrando en decadencia y que se están abriendo paso en Europa revoluciones sobre la amplia base de la soberanía nacional y el gobierno por representación». Para Paine, este proceso es justo porque la monarquía es un sistema originalmente basado en el «saqueo»:

> Lo que al principio fue saqueo asumió el nombre más suave de contribuciones, y (los reyes) hicieron como si heredaran el poder que inicialmente habían usurpado.[68]

Según Godwin,

> no puede haber nada tan inicuo y cruel como imponer a un hombre el oficio antinatural de rey.[69]

Godwin va más allá de Paine porque su radicalismo le lleva a impugnar no solo la monarquía, sino la idea misma de gobierno, lo que hace de su propuesta política una de las fuentes doctrinales del anarquismo. Dice

Godwin que

> el gobierno es un mal, una usurpación del juicio privado y de la conciencia individual.

«Todos los gobiernos corresponden en cierto grado a lo que los griegos denominaban tiranía.» Godwin mira esperanzado hacia «el glorioso momento que señala la disolución del gobierno», el advenimiento de «una forma sencilla de sociedad sin gobierno».[70]

Para Godwin, todo lo que implica el gobierno, entendido como régimen político y jurídico de una sociedad, significa una complicación innecesaria de la vida social. Ésta, en su sencillez, estaría gobernada por la razón y el equilibrio natural y espontáneo entre los intereses. Su utopismo radica en creer que la discusión y exposición públicas de la verdad terminarán por esclarecer a los hombres a la hora de autorganizarse. Según Don Locke, Godwin pensaba que la razón nos conducirá a la verdad y ésta, a la justicia y, así, llegaremos a un estado de puro anarquismo en el que no habrá gobierno, ley, castigo ni propiedad privada. El estado social resultante, a juicio de Locke, será un mundo de seres completamente racionales y benevolentes que actúan bajo la luz de la razón y el bien de los otros y viven armoniosamente en un estado de austera felicidad.[71]

El propio Godwin lo dice con las siguientes palabras:

> No habrá guerra, crímenes, administración... Pero, por encima de esto, no habrá malestar, angustia, melancolía ni resentimiento. Cada hombre buscará con ardor inefable el bien de todos.[72]

Al igual que Herder, Godwin aspira a la sencillez de la vida social. Pero, para el segundo, dicha sencillez no se plasma en la identidad histórico-cultural del *Volk*, sino que se relaciona con los *intereses* cuya armonía natural esclarece la razón mediante la discusión pública. Más allá de esta diferencia, ambos asumen el ideal de una «forma sencilla de sociedad sin gobierno», su utopía es una utopía antiestatalista que forma parte de los lenguajes de la Ilustración radical. Para ellos, la expresión histórica de la identidad cultural

de un pueblo, caso de Herder, y la dinámica racional de los intereses, caso de Godwin, se asocian con un estado social armónico y reconciliado. Como si bastase abandonar aquella identidad y aquellos intereses a su propio y característico impulso para que surja, como por arte de magia, una sociedad perfecta sin conflictos, malestar ni resentimiento.

Thomas Paine había establecido que «la sociedad es obra de nuestras necesidades; el gobierno, de nuestra perversión». En un sentido más radical que Paine, Godwin y Herder contemplan la posibilidad de prescindir de los gobiernos. Bien sea por el reconocimiento de la autonomía inherente a las culturas emancipadas, caso de Herder, o a la razón esclarecida, caso de Godwin. Paine habla el lenguaje de los derechos naturales, según el cual, aun limitado, dadas las diferencias de poder existentes entre hombres iguales en derechos, el gobierno es un mal necesario cuyo fin consiste en evitar que aquellas diferencias quebranten dicha igualdad. Herder habla el lenguaje del nacionalismo en su vertiente más utópica, según el cual un pueblo culturalmente homogéneo posee recursos propios para organizarse por sí mismo. Godwin, por su parte, habla el lenguaje del utilitarismo en su versión democrático-anarquista, según el cual toda forma de poder político distorsiona el esclarecimiento racional de la verdad y la justicia mediante la discusión pública.

Herder y Godwin fueron ajenos al hecho de que, incluso en una sociedad culturalmente emancipada o racionalmente esclarecida, respectivamente, la lógica de la identidad y la de los intereses podían generar situaciones conflictivas que demandasen la intervención del gobierno. Herder vendría a decir: el sentimiento de pertenencia al *Volk* crea la condición única y necesaria de una sociedad perfecta. Godwin diría: la expresión depurada de la verdad sobre el cauce en que el interés privado se armoniza con el interés general es motivo suficiente para que hombres racionales la acaten sin necesidad de leyes, jueces y tribunales. A lo que ese gran crítico de todo utopismo que fue Robert Malthus apostillaría literalmente:

> Un hombre puede, como ser racional, quedar convencido de una verdad y, sin embargo, como ser complejo, decidir actuar en sentido contrario a esta verdad.

Sieyès, Paine y Godwin siguen una estrategia para llegar a la igualdad diferente de la de Herder:

Los tres primeros subsumen la crítica de los privilegios y de la sociedad del Antiguo Régimen dentro de una rebelión del pensamiento *racional* contra la herencia de la historia.

La estrategia de Herder consiste en impugnar el reformismo ilustrado, la simbiosis ilustrada entre monarquía, aristocracia y filosofía, mediante una noción mesiánica y utópica de la historia. Noción que proyecta la historia no sobre el pasado, sino sobre el porvenir como apoteosis cultural de igualdad, diversidad y cooperación.

Mientras los Sieyès y compañía dilucidan en la razón la quiebra del privilegio y hacen de la historia el hábitat de la desigualdad, Herder identifica en la historia la quiebra del privilegio y hace de la razón *ilustrada* una sofisticada y modernizada relegitimación de la desigualdad.

Si comparamos la demolición intelectual del Antiguo Régimen de Herder con la de un Sieyès y un Paine, queda claro que, aun compartiendo con éstos el sentido de su empresa, el primero habla un *lenguaje* diferente. El de los dos últimos es un lenguaje *político* en el sentido de que gira sobre la cuestión del poder, los modos de gobierno y las leyes; el de Herder, *cultural* en el sentido de una política emancipada de la cuestión del poder y, por ello, de los aspectos formales y procedimentales de su organización. Sieyès y Paine emplean términos directamente relacionados con la semántica del poder, aunque sea para proponer una renovación completa del mismo. Herder, por el contrario, se embarca en una cruzada que, en principio, tiene poca o nula relación con la semántica del poder más allá de la crítica de éste. Lo que en dicha cruzada aparece en primer plano es la idea de cultura, y no los principios e instituciones del nuevo orden político, tales como soberanía popular, derechos y libertades y representación política. Herder habla del lenguaje, del *Volk*, de la mitología, de la poesía, etcétera. El poder, para él, constituye un *régimen* cultural y lingüístico, una red formal de signos y diferencias oprobiosos cuya desciframiento crítico debe llevar a una nueva cultura, es decir, a un nuevo estilo de pensamiento (antropología), a una nueva filosofía de la historia (diversidad y particularismo) y a una nueva literatura (mitología moderna) de los que depende la redención del hombre

(*Humanität*).

La política, en Herder, es siempre *política cultural*. Como si *lo político del poder* se limitase a las formas culturales con que se reviste. Visto de esta manera, la crítica del poder consiste en el desenmascaramiento de aquellas formas y, por consiguiente, la alternativa al poder estriba en la instauración de una cultura, de un sistema de signos que *signifique* lo opuesto al statu quo. En Herder, hay una notoria incapacidad, desconocida para Sieyès y Paine, a la hora de *leer* el poder sin la mediación de lo cultural, a la hora de entender la política en sus propios términos.

Los dos últimos leyeron los problemas de su sociedad en términos políticos. Por las razones que sean, Herder no hizo esa lectura aun experimentando en sus propias carnes esos problemas. Su tensión política irresuelta deriva en la creación de un *significado* cultural redentor al que se hace depositario de una nueva legitimidad política. El autor alemán transmite la sensación de que podía *sentir* los problemas políticos de la Alemania de su tiempo, pero carecía de los medios intelectuales para expresarlos y responder a ellos en términos también políticos. Su utopía cultural no es sino una manera anómala de tramitar un estado de ánimo político.

Herder representa con extrema crudeza la anomalía de una generación de intelectuales alemanes poseídos por la política, pero sin medios de expresión adecuados para comprenderse políticamente a sí mismos. Los alemanes no habían podido interiorizar la política en sus vidas como un hábito de la mente; las rutinas del debate y la discusión al modo británico les eran, hasta cierto punto, ajenas. Por eso, cuando la Ilustración puso en primer plano lo político, intelectuales como Hamann y Herder se vieron dominados por una fuerte tensión personal. Tensión que trataron de paliar con un derroche intelectual prodigioso y excesivo que les elevó a unas alturas poco apropiadas para encarar los prosaicos e inaplazables asuntos del día a día. En ellos, se percibe un desajuste entre su indigencia política y la sublimación religiosa (Hamann) y cultural (Herder) de la misma. El prosaísmo de esa indigencia fue abordado mediante lo sublime de su especulación.

Teniendo esto presente, cabe entender dos maneras tan opuestas de enfrentarse al hecho nacional como las de Sieyès y Herder. El primero lo define así:

> ¿Qué es una nación? Un cuerpo de asociados que viven bajo una ley común y están representados por una misma legislatura.

Antes y por encima de ella, dice Sieyès, «solo existe el derecho natural».[73]

Los elementos involucrados por el pensador francés en su definición son explícitamente políticos: la nación surge de un contrato («asociados») que expresa su consentimiento para vivir bajo una «ley común» (igualdad de derechos y deberes) y para delegar su poder en unos representantes elegidos por el cuerpo de ciudadanos.

Contrato, consentimiento, ley común, representación política y elecciones son palabras ajenas al vocabulario de Herder. Su idea de nación no remite a un contrato fundacional, es un hecho de la historia sin relación con la voluntad y derechos de sus miembros. Hecho que configura una identidad a través del lenguaje entendido como fuente cultural de usos y tradiciones.

Lo que debe percibirse en estos dos conceptos tan opuestos de lo nacional es que el de Herder surge de una tensión política no resuelta. Ésta le hizo emprender un viaje de la impaciencia debido a que los medios para resolver dicha tensión poseían un carácter originalmente no político. Estos medios eran filosóficos, estéticos, literarios, históricos, antropológicos, etcétera y estaban vinculados con una ciencia del hombre sobre cuyas espaldas se hizo reposar, ni más ni menos, que la solución de los problemas políticos de Alemania. Como si el concepto de cultura forjado por dicha ciencia asumiese la responsabilidad ideológica que, en países como Francia y Estados Unidos, había sido asumida por la teoría de los derechos naturales, del contrato social y de la representación política.

Desde este punto de vista, y siendo el tema literalmente inmanejable por las muchas perspectivas que abre, convendría reparar en que la noción nacionalista de legitimidad política deja abierto un amplio espacio de indeterminación institucional y procedimental. A dicha noción le falta, por expresarlo así, *pensamiento político*, un cuerpo de ideas bien desarrollado sobre la cuestión del poder, qué es, cómo se ejerce, quién lo detenta y cómo se regula. Su indeterminación política no provoca que la cuestión del poder, como por encanto, desaparezca, sigue ahí, pero sin ser pensada, lo que ofrece

la oportunidad de innumerables abusos por parte de unas élites que, con la excusa de la identidad cultural, pueden permitirse casi todo.

48. J. MÖSER, *Escritos escogidos,* 123-124.
49. Ibid., 202-203.
50. J. G. HAMANN, «Una carta sobre la Ilustración», 33 y ss.
51. J. G. HAMANN, «La metacrítica sobre el purismo de la razón pura», 38 y ss.
52. A. J. LA VOPA, *Grace, Talent and Merit. Poor Students, Clerical Careers and Professional Ideology in Eighteenth-Century Germany*, 256 y ss.
53. Ibid., 262.
54. J. G. HERDER, «Otra filosofía de la historia para la educación de la humanidad», 315 y ss.
55. A. J. LA VOPA, «Herder's Publikum: Language, Print and Sociability in Eighteenth-Century Germany», 15 y ss.
56. F. M. BARNARD, *Herder's Social and Political Thought. From Enlightenment to Nationalism*, 30.
57. Ibid., 74.
58. Ibid., 77.
59. F. M. BARNARD, *Herder on Nationality, Humanity and History,* 23.
60. J. G. Herder, *The Spirit of Hebrew Poetry*, 130.
61. Ibid., 130.
62. J. G. HERDER, *Philosophical Writings*, 404 y ss.
63. E. SIEYÈS, *Escritos políticos de Sieyès,* 63 y 74.
64. T. PAINE, «Disertación sobre los primeros principios de gobierno», 75.
65. E. SIEYÈS, *Escritos políticos de Sieyès,* 116 y 119.
66. T. PAINE, «Disertación sobre los primeros principios de gobierno», 88.
67. W. GODWIN, *Investigación acerca de la justicia política*, 211 y 220.
68. T. PAINE, *Derechos del hombre*, 149 y 174.
69. W. GODWIN, *Investigación acerca de la justicia política*, 180.
70. Ibid., 165, 255, 258 y 365.
71. D. LOCKE, *A Fantasy of Reason. The Life and Thought of William Godwin,* 7-8.
72. Cit. en ibid., 8.
73. E. SIEYÈS, *¿Qué es el Tercer Estado?*, 90 y 145.

3

Dos filosofías de la historia: nacionalismo versus liberalismo

I

Herder siempre admiró a su viejo profesor de Königsberg Immanuel Kant, con el que estableció una relación de amistad. Pero esta relación iniciada a comienzos de los años sesenta del siglo XVIII, cuando el Kant de las *Críticas* aún quedaba lejos, se fue enfriando con el paso del tiempo. Al final, lo que resta, más allá del vínculo afectivo, es un contraste muy pronunciado entre dos estilos de pensamiento situados en las antípodas uno del otro. Kant terminaría siendo para Herder lo mismo que para Hamann: un representante ejemplar de aquel *purismo* de la razón emancipada que flota en un aire abstracto y especulativo completamente alejada del lenguaje y del mundo de los hombres; de sus creencias, tradiciones y usos; de su identidad popular e histórica. Un representante, en fin, del servilismo del filósofo hacia el poder y de la alianza uniformadora entre gobernantes e intelectuales que amenazaba con destruir la realidad humana más pura y auténtica.

Posiblemente, la causa última de la desavenencia entre Kant y Herder se deba a la publicación por el primero en 1785 de una recensión críticamente devastadora sobre una importante obra del segundo. Ésta, que resume todo su pensamiento histórico, lleva por título *Ideas sobre la filosofía de la historia de la humanidad* y sus dos primeras partes, aparecidas en 1784, son las que captaron la atención de Kant.

En torno a dicha recensión y prestando atención a otros escritos breves del propio Kant, podemos llegar a entender las razones de las profundísimas diferencias entre ambos pensadores respecto de sus particulares filosofías de la historia. Diferencias que abordo en este ensayo en la clave de cómo un liberal pesimista como Kant dilucidó en la utopía cultural de Herder, en los elementos puestos en juego por la misma y en el lenguaje en que se vierte un

error intelectual de primer orden.

Por presentar de manera resumida el núcleo de dichas diferencias, digamos que Kant no entiende cómo Herder puede prescindir de la necesidad del Estado amparándose en el hecho de que el hombre es bueno, cómo Herder establece en el concepto de fuerza vital originaria (*Kraft*) la clave última de la realidad natural e histórica cuando la existencia de dicha fuerza resulta indemostrable y, por último, cómo Herder puede aducir credenciales de investigador y erudito serio mientras sus estudios e investigaciones están escritos en un lenguaje poético y sublime que poco o nada tiene que ver con el conocimiento objetivo y distanciado de las cosas. Kant caracteriza el estilo intelectual de Herder con las siguientes palabras:

> Una mirada abarcadora que apenas repara en algo, una sagacidad presta al hallazgo de analogías y una atrevida imaginación en su uso, unidas a la destreza en captar su objeto, mantenido siempre en una oscura lejanía, mediante sentimientos y sensaciones que dejan suponer de suyo mucho más de lo que el juicio frío encontraría con precisión en ellas.

Herder, según Kant, actúa a través de «insinuaciones», y no a través de «conceptos determinados»; a través de «leyes dictadas por el ánimo», y no a través de la «observación»; a través de «una imaginación a la que han dado alas la metafísica y los sentimientos», y no a través de «una razón extensa en esbozo, pero circunspecta en la ejecución».[74]

Respecto de la concepción vitalista y animada del mundo que tiene Herder, Kant habla de «la hipótesis (herderiana) de fuerzas invisibles» y de su terquedad «en querer explicar lo que no se comprende a partir de aquello que se entiende aún menos». Kant vincula «la desesperación (herderiana) de encontrar la explicación en cualquier conocimiento de la naturaleza» con su fuga intelectual al «fructífero campo de la poesía», que, para Kant, «es metafísica, e incluso muy dogmática».

La «unidad de la fuerza orgánica» constituye «una idea que se halla completamente fuera del campo de naturaleza observable y pertenece a una filosofía meramente especulativa».[75]

Respecto de la necesidad del Estado, Kant cita las siguientes palabras de

Herder:

> Sería verdaderamente un principio sencillo, pero malo para la filosofía de la historia de la humanidad, que el hombre fuera un animal que necesita un señor...

Palabras estas con las que Herder, a su vez, estaba respondiendo al Kant que había afirmado precisamente dicha necesidad.

Kant también cita el siguiente fragmento de la obra de Herder:

> La providencia pensó con bondad al anteponer la más sencilla felicidad del individuo a los artificiosos fines de las mayores sociedades y ahorrarse, tanto tiempo como pudo, aquella costosa máquina del Estado.

Para Kant, el «progreso» pasa por «una constitución del Estado ordenada según los conceptos del derecho del hombre». En tono burlón, pone el ejemplo de los «habitantes de Tahití», como si Herder hubiese deseado que permaneciesen «en su pacífica indolencia» al margen de las «naciones civilizadas». Indolencia de «hombres dichosos entregados al mero goce» no diferente de «ovejas y bueyes dichosos». A juicio del autor de la *Crítica de la razón pura*, el «progreso» no tiene nada que ver con arcadias exóticas o pastorales, sino con el «antagonismo», con «la insociable sociabilidad del hombre», que, al modo de un Bernard Mandeville, predicaría que el egoísmo humano y la competencia son causas de mejora y perfeccionamiento. Pues la «resistencia» a nuestros deseos y necesidades «despierta todas las fuerzas del hombre y le lleva a superar su inclinación a la pereza» mediante «el ansia de honor, de poder o de bienes». Sin este antagonismo, el hombre se condenaría a «una arcádica vida de pastores». Kant encomia la «incompatibilidad», la «vanidad envidiosamente porfiadora», el «ansia insatisfactoria de poseer o de dominar». Y hace este encomio no como el filósofo moral del imperativo categórico, sino como un filósofo de la historia abierto a las fluctuantes contradicciones de ésta, al hecho de que, en la historia, el progreso suele estar cubierto por la sucia costra de las pasiones humanas.

La organización política de la *insociable sociabilidad* se plasma en una

«constitución civil plenamente justa» donde la libertad de cada hombre y sujeción de cada hombre a la ley están aseguradas. Tal constitución formadora de un Estado de derecho no se relaciona con la «felicidad» pues el «soberano que quiere hacer feliz al pueblo» según su propio concepto de la felicidad se convierte en «déspota» y «el pueblo que no quiere renunciar a la universal pretensión humana de ser feliz se torna rebelde».

La relación entre el egoísmo humano, la necesidad de un Estado para encauzarlo y la configuración de dicho Estado en términos de división de poderes e imperio de la ley se condensa en la siguiente reflexión de Kant:

> ... y el hombre está obligado a ser un buen ciudadano, aunque no lo esté a ser un hombre moralmente bueno. El problema del establecimiento del Estado, por duro que suene, aun para un pueblo de demonios, con tal de que tengan entendimiento, es dirimible y reza así: *Ordenar una multitud de seres racionales que, para su conservación, exigen leyes universales, aun cuando cada uno en su interior tienda a excluirse de ellas, y organizar su constitución de modo que, aunque sus opiniones privadas sean opuestas, los contengan mutuamente y el resultado de su conducta sea el mismo que si no tuvieran tales malas opiniones*. Pues no se trata de la mejora moral del hombre, sino del mecanismo de la naturaleza, y la tarea consiste en saber cómo puede utilizarse éste en el hombre para ajustar el conflicto de sus opiniones discordes dentro de un pueblo, de manera que se obliguen mutuamente a exponerse a las leyes coactivas y deban así producir el estado de paz en que las leyes tienen vigor.[76]

El punto de vista de Kant podría resumirse así:

El Estado existe porque el hombre es una criatura egoísta. Pero este egoísmo constituye un factor fundamental de progreso porque saca al hombre de su estado de indolencia y pereza y lo obliga a utilizar sus talentos y facultades. De ahí que el Estado deba regular dicho egoísmo mediante leyes sin despojarlo de su utilidad, es decir, reconociendo un espacio de libertad para que cada hombre pueda buscar por sí mismo los medios de su felicidad. El Estado de derecho sería la respuesta política adecuada a la antropología histórica kantiana, a una antropología sensible al hecho de que el mal y la discordia son, si no moralmente, sí históricamente motores fundamentales del

perfeccionamiento de la especie.

Lo dicho hasta ahora sobre la filosofía de la historia de Kant afectaría a su concepto de «historia natural», pero no a lo que cabe denominar la utopía histórica kantiana, que Yirmiyahu Yovel denomina «historia racional». Según Yovel, más allá del «mecanismo de la naturaleza», de la *astucia* por la que ésta transforma la oscura materia de las pasiones y los intereses en progreso y perfeccionamiento, hay en el hombre «una voluntad racional» que Kant identifica con la posibilidad histórica del «sumo bien», fórmula acuñada por el propio Kant. Esta fórmula es, en palabras de Yovel, «el nombre de un mundo en el cual las leyes morales gobiernan a la vez las actitudes y disposiciones subjetivas de todos los individuos, constituyendo así una Comunidad ética universal y el medio objetivo, empírico en el que viven y actúan». Dicho mundo sería, en palabras de Kant, «el mejor de los mundos» porque, ahora sí, existiría una perfecta correspondencia entre obligaciones legales y morales y «actitudes y disposiciones subjetivas», como si el juego de los intereses en lucha hubiese destilado de manera imprevista un estado tan evolucionado que dicho juego *podía* ser dejado atrás como mecanismo histórico. Esto es, como si el hombre hubiese llegado a un punto de ilustración tan avanzado que la *astucia* de la naturaleza ya no sería necesaria para producir armonía porque cada hombre atendería exclusivamente a su «voluntad racional», transformándose, así, de criatura egoísta, vanidosa y dominante en ser moral.

El «utopismo de Kant», sostiene Yovel, aparece en el momento en que el imperativo categórico de su ética deja de tener una base puramente formal y se proyecta al mundo histórico como la realidad *empírica* del «sumo bien». Yovel piensa que la «historia natural» afecta solo al *progreso político* de la especie, que únicamente promueve, mediante la *astucia* de la naturaleza, un orden político justo cuyo establecimiento no implica un cambio en las actitudes éticas de los individuos, los cuales podrán seguir siendo *demonios* y, al mismo tiempo, buenos ciudadanos cumplidores de las leyes. La «historia racional» partiría de un cambio cualitativo vinculado con la universalización de la Ilustración. Tal cambio afecta al *progreso moral* de la humanidad y

promueve una situación histórica donde los individuos no solo están moralizados por el imperativo categórico, sino orientados a una labor práctica de mejora del mundo de acuerdo con principios racionales de conducta.[77] Motivo de que la *obra* de dichos individuos no sea ya el resultado imprevisto del juego de sus intereses y pasiones, sino el resultado transparente y directo de sus rectas intenciones morales. La insociable sociabilidad, las paradojas históricas de Kant, se diluyen en la sociabilidad moralmente inspirada de un mundo sin tensiones ni paradojas.

Ahora bien, entre el Kant *realista* de la «historia natural» y la astucia de la naturaleza y el Kant *utópico* de la «historia racional» y el «sumo bien», hay una tensión irresuelta que poco tiene que ver con la filosofía de la historia sin fisuras de Herder. Mientras éste fue un pensador utópico de una pieza; en Kant, como hemos visto, conviven dos filósofos de la historia, el realista y el utópico. Alexis Philonenko llega a aventurar la tesis de que, en última instancia, para Kant, «la realidad de la historia significa la ausencia de salvación». El pensamiento histórico kantiano «es un pensamiento del malestar y la tragedia». Kant, según Philonenko, hubiese negado la idea hegeliana de la «reconciliación» porque la teoría de la historia que supere la escisión y las contradicciones deviene una «mística» donde el «discurso es cada vez más incierto». Si «la filosofía de la historia prueba una cosa, una sola, es que el hombre es fundamentalmente impuro».[78]

La pregunta pesimista que cabe barruntar en Kant es si verdaderamente existe un *más allá histórico* racional y moral o si las facultades humanas siempre estarán supeditadas a motivaciones tan naturales como la competitividad, la emulación, la vanidad y los deseos de tener y dominar. Pues, ¿no estarían condenadas a la extinción dichas facultades en un mundo sin *vicios privados*? Pudiéndose dar la paradoja de que aquel más allá histórico fuese, en el fondo, un retorno a la pereza e indolencia de las arcadias más mostrencas y atrasadas.

Lo bueno de Kant es que su propio y ambiguo planteamiento ofrece posibilidades argumentales para explicitar las contradicciones no resueltas que le subyacen, para fiscalizar su tendencia más utópica y problematizarla.

Cosa que no ocurre con el planteamiento mucho más cerrado y unilateral de Herder. Lo que, evidentemente, revela algo importante sobre dos estilos de pensamiento histórico tan diferentes como el liberal, escéptico y pesimista de Kant, pese a todo su utopismo, y el nacionalista, mesiánico y entusiasta de Herder, debido a su incontrolada proclividad utópica. Quizá esta diferencia se pueda resumir diciendo que, mientras Herder creyó en la posibilidad de una historia liberada del mal, Kant siempre tuvo poderosas restricciones para convalidar dicha posibilidad. Lo que permitió al último entender que el *mal*, como ingrediente básico de la vida humana, tiene muchas vertientes y trayectorias y que algunas de éstas, de manera paradójica, contribuyen al perfeccionamiento histórico de la especie.

II

Kant, como filósofo de la historia, se diferencia de Herder en que, al contrario que éste, no establece un vínculo entre *naturaleza y virtud*. A juicio de Herder, el mundo natural, la realidad empírica, que engloba la historia, no está separado del *deber ser* moral porque el fundamento constitutivo de dicho mundo, la fuerza originaria (*Kraft*) que alienta tras cualquier fenómeno de la vida, es bueno de por sí. Herder opera según categorías opuestas al *dualismo* kantiano entre el ser y el deber ser, la naturaleza y la razón, la historia natural y la historia racional. Por eso, el impaciente autor sería una especie de *empirista* que dilucida, en los hechos y fenómenos de la naturaleza y la historia, energías vitales cuyo despliegue pluralista es virtuoso. Solo la interrupción forzada y externa de dicho despliegue, por ejemplo, la producida por el formalismo de una razón emancipada, representa un mal para Herder. Así, por ejemplo, la identidad cultural de un pueblo nunca resulta problematizada, sus usos y tradiciones poseen el valor incontestable de lo puro y vital, mientras que la lógica mutiladora del reformismo ilustrado, en lo que tiene de homogeneización impuesta a una realidad histórica diversa y plural, se enjuicia sin matices de ningún tipo como la encarnación de lo peor.

Kant, en calidad de filósofo de la historia, del Estado y de la sociedad

civil, se aparta de un juicio radical sobre la naturaleza, la realidad empírica y entiende que no hay conocimiento justo del mundo histórico sin partir del carácter ambiguo y paradójico de las inclinaciones humanas. El egoísmo es un dato moral insoslayable. Pero la libertad, el imperio de la ley y el progreso; en fin, un modelo de Estado justo y sociedad evolucionada surgen de la propia e imprevista dinámica del egoísmo, dinámica a la que Kant denomina «mecanismo de la naturaleza» y que también podemos llamar, anticipando a Hegel, *astucia* de la naturaleza o, en consonancia con un Adam Smith, *mano invisible* de aquélla.

En Herder, la filosofía de la historia se piensa en términos de perfeccionamiento moral (*Humanität*). En Kant, más allá de su utopismo, se piensa en términos muy liberales de sentido histórico y organización política del egoísmo, de las pasiones del hombre. Para Kant, el egoísmo, como para Hobbes, necesita una respuesta política expeditiva, un Estado de leyes que actúe como *señor* del animal humano y, como para Mandeville, autor de esa obra clave de la modernidad titulada *La fábula de las abejas*, forma parte de una dinámica social progresista que hace, de los vicios privados, virtudes públicas. Esta segunda percepción es la que lleva a Kant a superar a Hobbes y a postular una respuesta política al egoísmo que, siendo expeditiva, no fuese despótica. Es decir, que equilibrase la sujeción a la ley con la protección de la libertad, incluida la libertad para criticar la ley, pero no para desobedecerla.

Repitamos el argumento:

Herder establece un vínculo fuerte entre *naturaleza y virtud*, ser y deber ser, historia y moral que proyecta a su utopía de un mundo culturalmente emancipado de la lógica del poder.

Kant, por el contrario, niega ese vínculo y, sin caer en el opuesto, convierte la naturaleza, el campo de los fenómenos empíricos, en un mecanismo histórico capaz de transformar lo malo en bueno, lo insociable en sociable, al hombre perverso en buen ciudadano, el egoísmo en progreso.

El término *cultura* evoca, en Kant, una idea de progreso («de la rudeza a la cultura») basada en el antagonismo. Las «naciones civilizadas» son aquellas donde los individuos han salido de la indolencia y la pereza. Y ello porque el

«mecanismo de la naturaleza», a través de la «insociable sociabilidad», ha incentivado en ellos pasiones y deseos complejos que se relacionan con la realidad de la desigualdad, lo que favorece la competencia y la emulación.

El Estado, la desigualdad y esas pasiones y deseos representan el progreso, una cultura movida por los impulsos de un egoísmo cada vez más sofisticado que obliga al hombre a explotar todos sus talentos. Y no con el fin de ser mejor, sino por vanidad, afán de reputación y voluntad de dominio.

En Herder, el término cultura, por muy orientado que esté al porvenir (*Humanität*), nombra la pureza de un hecho histórico originario (*Volk*), de una fuerza vital (*Kraft*) corrompida por la lógica del poder, pero rescatable una vez desterrada dicha lógica. Kant, al contrario, pensaba que el poder y la desigualdad, todo aquello que aborrece Herder, formaban parte de la dinámica del progreso. Herder tiene una idea de esta dinámica como despliegue de una esencia. La historia no es, para él, un escenario donde el hombre cambia su ser indolente en otro activo gracias a la discordia, sino el marco donde el *Volk* llega a ser lo que es.

En una palabra, Kant habría vislumbrado en la idea herderiana de cultura una *apología del primitivismo*, una arcadia de pastores, de sociedades sin Estado, pacíficas e igualitarias, cuyos miembros estarían entregados al «mero goce» de ovejas y bueyes. Es decir, cuyas pasiones y deseos serían tan simples y burdos como los de los animales.

Cultura, en Herder, nombra una *identidad moralmente pura*, mientras que, en Kant, hace referencia a una *actividad históricamente paradójica*. Aquí radica la diferencia entre una filosofía de la historia nacionalista basada en el *Volk* y una filosofía liberal de la historia basada en las pasiones humanas. El nacionalismo de impronta herderiana estaría construido con unos materiales que, desde la perspectiva kantiana, abocan al bloqueo del progreso, de las facultades y talentos del hombre y a una primitiva defensa de lo más animal de nuestra condición.

Cultura, en Kant, forma parte de un campo semántico que la emparenta con palabras como progreso, antagonismo, malestar; con esa insatisfacción permanente del hombre consigo mismo y su entorno que, de manera imprevista, favorece el mejoramiento de lo establecido y el exhaustivo aprovechamiento de las capacidades humanas. En Herder, forma parte de un

campo semántico que la emparenta con palabras como plenitud, autenticidad, armonía; con ese enclave moral donde uno dilucida la identidad colectiva a la que pertenece y puede, así, llegar a ser lo que es de la manera más profunda y auténtica.

Cultura, en Kant, representa una fecunda *escisión*, ambigua y creadora. En Herder, una *reconciliación* del hombre consigo mismo y con la sociedad. Cultura, para Kant, es un *hacer* racionalmente indeterminado. Para Herder, un *ser* en el que está inscrito el destino moral de la humanidad.

Al vincular la razón (*razón práctica*, *libertad moral*, *imperativo categórico*), y no la cultura, con aquel destino, Kant evitó el paso en falso de Herder: convertir un hecho natural, empírico e histórico como la cultura, y, por ello, moralmente impuro, contradictorio, en un absoluto moral. Este absoluto, a juicio de Kant, queda fuera del mundo empírico y no cabe presentarlo como una posibilidad de dicho mundo, de la intrínseca dinámica de éste. Pues dicha dinámica solo alienta *obras* no absolutas, contingentes, ambiguas, nacidas de una tensión esencial e insoslayable ajena a toda idea de reconciliación y armonía.

Asumiendo que, en Kant, conviven de manera tensa dos versiones de la historia, la *natural* y la *racional*, la *realista* y la *utópica*, la que se ciñe al *progreso político* de la especie aun en un «pueblo de demonios» y la que postula el *progreso moral* en una comunidad ética universal; lo que aquél reprocharía a Herder sería lo siguiente:

Cuando el filósofo de la historia se mueve en el campo de la naturaleza, de lo empírico, el límite explicativo al que puede llegar es el de la *astucia* de la naturaleza, la insociable sociabilidad del hombre. Éstas operan en el limitado marco del progreso político-institucional. El problema de Herder consiste en que, sin salirse de la naturaleza, de un esquema de historia *natural* y empírico, elabora una filosofía de la historia guiada por la idea de progreso moral. Como si las fuerzas naturales tuviesen una inclinación virtuosa y racional. Esto, para Kant, era inadmisible dado el *dualismo* entre naturaleza y razón, entre el ser y el deber ser. Los efectos históricos de la naturaleza son, como mucho, paradójicos, pero nunca morales en el sentido racional del

término.

Kant no le reprocharía a Herder que dilucide un sentido moral en la historia. Le reprocharía que ese sentido moral no sea obra de la razón, sino de la propia dinámica de los hechos empíricos. Para Kant, el error de su antiguo y aventajado alumno estriba en vincular lo natural con lo moral y en no asumir la radical diferencia entre ambos. Establecida esta diferencia, Kant predicaría dos cosas:

Primera, que lo natural produce efectos paradójicos en forma de progreso político. Sin que ello permita decir que la naturaleza constituye una dimensión moral de la existencia histórica. Como mucho, cabe decir que es una dimensión históricamente ambigua.

Segunda, que lo racional, desde el punto de vista histórico, no es solo una idea moral reguladora, sino, también, una disposición capaz de provocar efectos prácticos moralizadores sobre el mundo empírico: «sumo bien», comunidad ética universal, «paz perpetua».

Kant habría entendido que el estilo poetizante de Herder, su noción vitalista de la naturaleza y su negación de la necesidad del Estado traslucen, en el fondo, una concepción de los hechos naturales, culturales e históricos dogmática y especulativa. Esto es, una concepción profundamente *metafísica* que atribuye a aquellos hechos un sentido moral y racional no demostrado, sino presupuesto. El buen ojo de Kant le descubrió que Herder se permitía hacer con los hechos unas piruetas especulativas que terminaban por desfigurarlos por completo.

El problema de la filosofía herderiana de la historia no es solo haber vuelto a incurrir en un género precrítico de *metafísica dogmática*, sino haber establecido una distinción histórica entre fenómenos naturales y antinaturales, morales e inmorales ilegítima. Pues, en el campo de lo histórico, todos los fenómenos valen lo mismo y caen dentro de la *astucia* de la naturaleza. Es decir, juegan su papel en la dinámica del progreso. Herder afirmaría que los factores políticos de la historia, al relacionarse con hechos inmorales por antinaturales como el Estado y la desigualdad, deben ser superados. Tal acto de radicalismo moral, el hecho de reducir la historia a *historia cultural* y desdeñar la *historia política*, y más en un tipo de historia supuestamente sensible a los hechos, señalaría, en términos kantianos, el callejón sin salida

en que se extravió Herder llevado por su entusiasmo.

Obviamente, el enfoque del último no solo se pierde las consecuencias positivas que *hechos malos* como la desigualdad pueden paradójicamente engendrar, sino las consecuencias negativas que *hechos buenos* pueden producir o contribuir a ocultar. Si la perspectiva de Kant tiene alguna ventaja sobre la de Herder es que evita afrontar los ambiguos hechos históricos de una manera entusiasta e imprudente, sea para condenarlos sin remisión, sea para absolverlos incondicionalmente.

La actitud precavida y esperanzada de Kant ante la historia, teñida por un insuperable pesimismo de fondo, pone de manifiesto por encima de cualquier otra cosa lo que le distingue de Herder.

Una cuestión donde el planteamiento de Herder resulta adecuado para señalar un vacío en el de Kant, en fin, en el de la filosofía liberal de la historia, sería el siguiente:

Hasta qué punto la *astucia* de la naturaleza nos obliga a tolerar hechos moralmente intolerables a la espera de que rindan, de forma paradójica, frutos positivos. Si detrás de lo malo puede estar lo bueno, ¿en qué posición queda el filósofo de la historia que se niega a emitir juicios morales sobre lo existente dada la fecunda indeterminación de los hechos históricos? Esta parálisis fomentadora de una cierta actitud acomodaticia y conformista sería la que la lente herderiana revela como problema de la perspectiva de Kant en lo que ésta tiene de más liberal.

Entre uno y otro, entre el liberalismo y el nacionalismo, lo que está en juego, al fin, es qué actitud adoptar ante la historia: la prudente y escéptica o la entusiasta y utópica. La primera revela en la segunda un manejo delirante de los hechos, especulativo y arbitrario, que los desfigura y crea falsas expectativas. La segunda revela en la primera una disposición contemporizadora capaz de refrenar el juicio moral sobre lo existente y paralizar, incluso, las acciones políticas inaplazables.

En ambos casos, nos encontramos ante la misma disyuntiva: o consagrar el mal en virtud del paradójico mecanismo de la historia o consagrarlo bajo el manto propagandístico que nos lleva a creer que viviremos en una realidad

pura y beatífica.

Tanto el *miedo a actuar* como el *entusiasmo de la acción* pueden conducir, por distintos caminos, al mismo lugar: el de dejar todo como está e, incluso, empeorarlo. Si en el caso del miedo, la razón es clara (tolerar lo dado por sus consecuencias imprevistas, aunque lo dado sea malo); en el caso del entusiasmo, la razón estriba en que la superación utópica del mal muchas veces cambia el *significado* de las cosas, pero no modifica éstas, dejando viva la costra ominosa del poder, la crueldad y la superstición incluso en la arcadia del pueblo autodeterminado.

La perspectiva kantiana resulta adecuada para desenmascarar la persistencia del mal en las sociedades que *dicen* haberlo superado. Pero, aunque dicha perspectiva nos prevenga respecto de los *cambios moralmente motivados* cuando éstos se presentan bajo el embrujo de *fuerzas naturales virtuosas*, no da respuesta al problema de los *males realmente existentes*. Es en este punto donde la perspectiva herderiana cumple un papel positivo. El término medio entre ambas perspectivas podría ilustrarse así:

Cómo reaccionar políticamente ante lo moralmente inaceptable sin abrir un curso de acción que, por no saber dosificarse, termine empeorando las cosas.

El utopismo de un Kant y un Rousseau,[79] a diferencia del de un Herder, reposa sobre un fondo pesimista. La desconfianza de los dos primeros en que el *hombre histórico* llegase a convertirse en una criatura ética y racional, caso de Kant, o a purificarse de la pasión del *amor propio* en una nueva Esparta o en el ámbito de grupos familiares autónomos, caso de Rousseau, revela aquel fondo inextirpable de su utopismo. Dicho pesimismo no existe en Herder, con lo que su utopismo es más ingenuo y radical, está mucho menos matizado que el de Kant y Rousseau. Por eso, sus efectos pueden ser mucho más demoledores ya que la acción histórica que inspira se halla libre de temores y sospechas. Kant y Rousseau, en cambio, nunca se liberaron de la incertidumbre que acompaña a toda acción histórica. Posiblemente porque, para ellos, no para Herder, el hombre es una criatura obstinada difícil de reformar.

La comunidad ética universal y la paz perpetua soñadas por Kant y el republicanismo de Rousseau constituirían utopías mucho más prevenidas y desconfiadas que la propuesta nacionalista de Herder, ese mundo de diversidad cultural ajeno a la lógica de poder y hermanado hacia dentro y hacia fuera por relaciones de mutuo respeto y cooperación. Aunque el ciclo de guerra y terror engendrado por la Revolución francesa hizo recular a Herder respecto de su *ingenua* confianza en el pueblo y las pasiones populares, descubriéndole el lado oscuro y político de la agitación nacional, tal enmienda a su inicial optimismo vino, por así decir, *de fuera*, y no del interior de su pensamiento. Herder estaba desasistido por la radical unilateralidad de dicho pensamiento para ser capaz de problematizar su utopía. Cosa que no les sucedía a Kant y Rousseau debido a que la tendencia utópica de su pensamiento estaba muy matizada por una serie de restricciones intelectuales características de ese mismo pensamiento.

La filosofía de la historia de Herder sería una *copia en negativo* de la de Kant en tres asuntos muy precisos y fundamentales para entender las diferencias entre un talante liberal y otro nacionalista:

Primero, en no haber entendido la paradójica ambivalencia del *malestar cultural*, que Herder experimentó en primera persona y le llevó a liberarse simbólicamente de él emprendiendo un extraño viaje en busca de paz, felicidad y armonía.

Segundo, en haber convertido su utopía cultural en una regresión a un tiempo prístino e incontaminado, en un canto mostrenco de la simplicidad de los orígenes.

Tercero, en haber sucumbido al ingenuo entusiasmo de pensar que la alternativa al malestar sembrado por el racionalismo, el cosmopolitismo y el reformismo está libre de contradicciones y problemas. Como si el hombre culturalmente redimido por su sentido de pertenencia al *Volk* careciese de pasiones oscuras y fuese moralmente puro.

El nacionalismo, en lo que tiene de utopía vinculada con la filosofía herderiana de la historia, plantearía este problema: el de no dar una respuesta política, institucional y procedimental al afán de poder y la lucha de intereses

ya que presupone que, restaurada la arcadia originaria del pueblo, las pasiones que motivan aquel afán y aquella lucha desaparecerán como por arte de magia; siendo sustituidas por la unánime felicidad y benevolencia de hombres sencillos hermanados entre sí.

El radicalismo ilustrado asume, en Herder, el carácter de una apología de lo cultural entendido como forma de identidad moral y representado por el *Volk* y la lengua nativa. Tal apología se vincula con un estadio histórico final (*Humanität*) caracterizado por la diversidad cultural, las relaciones igualitarias y los lazos cooperativos; un mundo de pueblos emancipados de la lógica del poder impuesta por el Estado y la desigualdad. Con estos mimbres, Herder contribuyó a fijar el nacionalismo en unas coordenadas utópicas y radicales, como una ideología que halla su sentido en la crítica de lo existente por asociarse con un profundo malestar e insatisfacción. Debido a ello, el nacionalismo queda lastrado políticamente para entender la realidad del poder. Aquello que decía Kant y que Herder se negó a aceptar: que «el hombre es un animal que necesita un *señor*».

El nacionalismo ocultó esa necesidad y la realidad del poder al vincularlas causalmente con un malestar que la reactivación histórica del *Volk* permitiría superar. El problema de semejante ocultación es que, detrás de dicho malestar y, en fin, del poder y la desigualdad, reside la ambivalencia pasional del hombre. Por haber obviado ésta, el nacionalismo, vía Herder, cargaría con el problema de ensalzar lo puro, incorrupto y auténtico hasta el punto de hacer una invocación de la *simplicidad popular* nefasta para el desarrollo de las facultades humanas. Las cuales, en su mecánica interna, en los impulsos que las animan, son todo menos simples y puras.

No deja de resultar llamativo cómo una ideología tan nutrida de nociones políticas de legitimidad, relatos históricos y sensibilidad literaria y antropológica, es decir, tan abierta a las realidades del hombre, falle tanto a la hora de considerar realidades humanas tan fundamentales como la del poder. Aunque, precisamente, ese *fallo* sería el que explica el éxito del nacionalismo como movimiento de masas. Pues, como comprendió Vilfredo Pareto, las razones políticas eficaces suelen ser las menos racionales y más emotivas.

El nacionalismo se configura como una *utopía sentimental* que, por encima del escrutinio racional de las cosas del hombre, justo aquel escrutinio cuya ausencia resaltaba críticamente Kant en su balance de la filosofía herderiana de la historia, toca un aspecto esencial del corazón humano. Sus carencias intelectuales constituyen el reverso de sus éxitos políticos. Éxitos reveladores de que, en el campo de la política, *el corazón tiene razones que la razón no entiende*. Por mucho que uno pueda someter a crítica la ideología nacionalista, al final, debe reconocer que dicha ideología revela una verdad fundamental situada más allá del universo discursivo racional. Verdad que guarda relación con la capacidad humana para idear mundos y suscitar expectativas contra toda evidencia empírica.

El problema consistiría en cómo dar una respuesta política satisfactoria a la disposición utópica del hombre sin estar permanentemente sumergidos en un estado de crisis, de impugnación de lo establecido. A la hora de dar esa respuesta, los fríos y contemporizadores postulados liberales de un cierto *escepticismo político* valen de muy poco. El escepticismo sirve para desmontar intelectualmente ideologías utópicas y entusiastas, pero no para demoler emocionalmente las *razones* que llevan a sus seguidores a dejarse seducir por ellas. Uno puede estar muy convencido de que permitir a las emociones y a los sentimientos colonizar el espacio público y someter la política a su jurisdicción trae consecuencias nefastas. Pero uno tampoco puede cerrar los ojos al hecho de que convertir el espacio público y la política en un mero artificio normativo neutral y desapasionado, por mucho que ayude a enfriar las pasiones y civilizar las conductas, choca contra disposiciones humanas muy profundas. Y, evidentemente, en una democracia, esta tensión entre lo formal y lo sustancial, entre norma y aspiración, entre ley y sentimiento se agrava exponencialmente porque es fácil *leer* la democracia como una invitación a que nuestros *deseos más acuciantes* sean debidamente atendidos.

Si hay dos categorías que dividen a liberales y nacionalistas, que enfrentan a sus respectivas filosofías de la historia, son las de *sociedad* y *pueblo.* Liberales del tipo de Bernard Mandeville, David Hume y Adam Smith *descubrieron* en el siglo XVIII la categoría de sociedad. Nacionalistas alemanes del tipo de Herder *descubrieron*, en ese mismo siglo, la de pueblo. El descubrimiento liberal de la sociedad se basa en un entendimiento del individuo como criatura que dialoga con la experiencia históricamente acumulada de su medio. El descubrimiento nacionalista del pueblo hace de éste un hecho singular que se explica sin referencia al mundo exterior. De ahí que lo que configura la noción de pueblo no sea una idea adaptativa y evolutiva del ser humano, sino una aspiración moral (*bildung*) de infinito perfeccionamiento. Lo cultural define al pueblo en forma de identidad, mientras que lo económico define a la sociedad en forma de intereses.

El pueblo y su cultura son la proyección de una *subjetividad* que se reconoce a sí misma como hecho singular y que está dominada por un imperativo de perfección. Herder hizo que aquella subjetividad no radicase ya en el *individuo*, sino en el *pueblo* y que el crecimiento orgánico del primero pasase al segundo. Mas tal trasvase implica solo un cambio de nombre pues tanto el individuo como el pueblo son ajenos a toda experiencia social, viven biográfica e históricamente abismados en sí mismos, son *identidades* que no evolucionan en diálogo con el mundo exterior, sino que se despliegan y perfeccionan en una monólogo inacabado e inacabable.[80]

Fania Oz-Salzberger sostiene que la versión alemana de la «idea clásica de *vita activa*» no se perfiló en el siglo XVIII, a diferencia de la británica, en términos de «acción política», sino de un «proceso (espiritual) infinito de perfeccionamiento». En todos los usos de la versión alemana, «tanto sentimentales o metafísicos como nacionalistas o individuales», se apunta a una «misteriosa energía mental» poseída por el «noble anhelo» de un «lejano objetivo». Mientras, en pensadores como Hume, Ferguson y Reid, mente, experiencia y hábito asumen un carácter netamente social; en los alemanes, giran en torno a un «tipo de conciencia única, individual e idiosincrásica». Lo que explicaría que el conocimiento y la acción sean expulsados de la esfera colectiva y pierdan su relación con la «experiencia humana acumulada dentro de un orden social e histórico dado».[81]

Para el liberalismo,[82] los hombres y las sociedades se entienden a través de un diálogo permanente entre lo interior y lo exterior, entre las inclinaciones humanas y las demandas y necesidades del entorno. Este diálogo da pie no a identidades rígidas, sino a equilibrios cambiantes, a formas sociales que afectan al individuo al tiempo que son afectadas por éste. Tal intercambio entre hombre y sociedad conforma un concepto social e histórico de la experiencia humana situado más allá de las diferencias particulares entre unas sociedades y otras, entre unos hombres y otros, de alcance universal.

El nacionalismo no opera dentro de los parámetros de esta filosofía de la historia de la civilización típicamente liberal. Y ello porque sustituye la relación *hombre/sociedad* por la relación *pueblo/cultura*. Para el nacionalismo, no se trataría de explicar los inestables y evolucionados equilibrios entre la naturaleza humana y las formas sociales, la capacidad inventiva y adaptativa del hombre a un entorno que es resultado de su *acción*, pero no de su *intención*, sino de explorar la identidad del *Volk* desde el supuesto de una fuerza vital originaria que le hace ser desde un principio lo que está llamado a ser.

Todas las consideraciones históricas, antropológicas, literarias, filológicas, etcétera del nacionalismo difieren de las del liberalismo porque, por decirlo así, no se orientan *hacia fuera*, sino *hacia dentro*; no buscan explicar al hombre en su *acción social*, sino comprender al pueblo en su *identidad cultural*. Mientras la sociedad sería, para los liberales, un *hacer*, el pueblo sería, para los nacionalistas, un *ser*. Para éstos, no hay entorno, mundo exterior, trasfondo social con el que confrontarse. Todo es interioridad, identidad originaria, fuerza vital desplegada en forma de anhelo.

El prosaísmo liberal contrasta con la poética nacionalista. La acción del hombre como animal social demanda una *ciencia* sensible a los prosaicos mecanismos civilizatorios, siempre inspirados por el criterio de utilidad; mientras que la identidad del pueblo en cuanto ser cultural demanda una *ciencia* sensible a los elevados significados de cada una de las manifestaciones de esa identidad, a la tensión moral que la define como ideal formativo. Podríamos decir que los hombres *actúan* y los pueblos *se manifiestan*, que el liberalismo propicia una *ciencia de hechos* y el nacionalismo una *hermenéutica de esencias*.

La traslación herderiana del individuo al pueblo, de lo biográfico a lo histórico implica un concepto especial de historia. Ésta se convierte, como la biografía del individuo poseído por la conciencia de su singularidad, en el campo de pruebas del ideal, en el espacio de una *lucha interior* donde lo original y distintivo del pueblo se despliega. El movimiento de la cultura como forma de identidad es, siempre, un movimiento de perfeccionamiento que, como mucho, afronta el mundo exterior en su condición de *resistencia*. Biografía e historia poseen un carácter ambivalente: son los escenarios de la búsqueda del ideal y el mismo irse desplegando de dicho ideal. En cualquier caso, incluso en su versión *exterior* más extrema, como *resistencias* al despliegue del ideal, carecen de sentido propio y solo se invocan desde el punto de vista de lo que define esencialmente al individuo y al pueblo.

El historicismo de Herder es un historicismo culturalmente bloqueado por su sometimiento al ideal de la subjetividad. La retórica del perfeccionamiento aplicada a la historia del *Volk* transforma la identidad originaria de éste en un ideal formativo que, literalmente, anula lo histórico. Pues dicha historia no implica ninguna apertura, es la historia abismada e introvertida de una esencia, de una totalidad de sentido aglutinada por la lengua nativa. En Herder, no hay mundo exterior, solo pueblos con identidad poseída, perdida, anhelada, recuperada. Al movimiento del *Volk* en busca de su ideal, ya inscrito en él desde siempre, lo llama Herder *historia*.

Esta manera de entender la historia es antihistórica no solo porque oscurece la lógica autónoma del mundo exterior, sino, también, porque bloquea el impacto de ese mundo en el pueblo, volviendo imposible que éste cambie. La historia pasa a ser la entelequia de una identidad, como, en el caso del individuo, la biografía representa la entelequia de una personalidad.

Difícilmente este tipo de historia, esta literaturización de la ciencia del hombre puedan rastrearse en el planteamiento de un Smith o un Hume. Éstos nunca entendieron los fenómenos sociales e históricos con otra tensión que la deparada por las inclinaciones humanas y las consecuencias imprevistas de nuestras acciones. Y es que Heder escribió su obra *con lengua de ángel*, mientras que los otros la escribieron de manera más pedestre y terrenal.

El campo semántico respectivo de la filosofía liberal y nacionalista de la historia en torno a las nociones de sociedad y pueblo podría ilustrarse así:

SOCIEDAD: economía, adaptación, evolución, apertura, intereses, hechos, acciones, hacer.

PUEBLO: cultura, ideal, perfeccionamiento, subjetividad, identidad, significados, manifestaciones, ser.

Mientras *sociedad* es una categoría transaccional, *pueblo* es una categoría esencial. Articular la ciencia del hombre sobre una u otra implica transmitir una visión del hombre históricamente fluida o culturalmente determinada, respectivamente. En la perspectiva liberal, la determinación cultural constituye un a priori metafísico. Pues, en dicha perspectiva, lo único que cabe dar por sentado es la extrema volatilidad, más que diversidad, de lo humano. No existen determinaciones de lo humano más allá del fluido intercambio entre la naturaleza del hombre y su entorno. Por eso, el filósofo liberal de la historia, a diferencia del nacionalista, se caracteriza por un *tono de voz* que no gira entre la euforia y la insatisfacción, sino que asume un pesimismo de nivel medio marcado por una insegura esperanza. No se distingue en ese tono la urgencia del anhelo, la euforia del ideal ni la insatisfacción por las demoras, tan definitorias del temple nacionalista.

Para el liberal, no se trata de perseguir quimeras y satisfacer hondos anhelos en el mundo histórico, sino de esperar, no sin temor, que cada nuevo *gesto* de inventiva adaptación del hombre se acompañe del suficiente grado de civilidad para autorregularse y orientarse por una senda de orden. En tal espera, no se aguarda quedar íntimamente satisfecho y realizado, sino, más bien, no verse sobrepasado por la extrema, fascinante y peligrosa volatilidad de lo humano. En su visión de la historia, el liberal no espera que sucedan determinadas cosas, sino que, entre todo lo que puede suceder, no suceda lo peor, el desastre que acabe con una forma tolerable, civilizada e imperfecta de vida.

El liberalismo posee la suficiente imaginación histórica, y en esto aventaja al nacionalismo, más romo y obtuso, para saber que la inclinación al desastre por parte del hombre es infinita. Y eso lo sabe gracias a su escepticismo, a que, para el liberalismo, una cosa es la historia y otra, el ideal. Gracias, también, a su conciencia del hecho de que unir historia e ideal,

anular la distinción kantiana entre historia natural e historia racional, fomenta el olvido de lo que puede llegar a ser la historia. En definitiva, el liberalismo y el nacionalismo quedan definidos por la radical diferencia de cómo, casi instintivamente, *reaccionan* ante la historia: como un *mundo sin dios* que, por ello mismo, hay que recorrer con prudencia confrontando siempre lo que pretendemos hacer con las consecuencias de lo que hacemos, caso del liberalismo; como un *mundo sin dios* que, por ello mismo, aunque en el sentido opuesto al liberal, puede y debe explorarse con entusiasmo sin reparar más que en los fines últimos y redentores de la búsqueda emprendida, caso del nacionalismo.

En lo que sí se asemejan liberalismo y nacionalismo, tal y como se configuraron en el siglo XVIII, es en que ambos constituyen sendos proyectos de autorregulación social que giran en torno al *mercado* y la *cultura*, respectivamente, y postulan una superación del *Estado* como eje regulativo.[83] El *sistema de libertad natural* de Adam Smith y la noción herderiana del *Volk* evocarían, desde lo económico y lo cultural, una misma convicción: que la institución central de la sociedad (dando a este término un sentido neutro diferente del que le he atribuido al compararla con la categoría de pueblo) no es algo externo a ella como el Estado, sino algo que se establece con arreglo a su propia dinámica interna como el mercado o la cultura. Los *intereses* y las *identidades* tendrían capacidad para autorregularse a sí mismos.

Ahora bien, si en el caso de los intereses, esa capacidad se basa en la racionalidad de la acción humana, en la inteligencia adaptativa del hombre; en el de las identidades, no se basa más que en una expectativa utópica. Mientras el liberalismo se apoya en un cuerpo abrumador de ideas, argumentos y reflexiones sobre las potencialidades sociales, morales y políticas del interés como factor regulativo de la sociedad, y, también, sobre sus muchos y variados peligros; el nacionalismo no termina de explicar adecuadamente cómo la identidad es fuente de esas mismas potencialidades. Solo ofrece una *poética histórica* de la identidad, no un *entendimiento racional* de la misma. Esta carencia argumental exacerba la condición literaria del nacionalismo como teoría social y, sobre todo, debilita al

nacionalismo respecto del Estado como proyecto de regulación social alternativo al de éste. Haciendo casi inevitable que, dadas las vaguedades identitarias que la conforman, la utopía nacionalista de un orden culturalmente autorregulado sea fagocitada por el Estado, con lo que su invocación de la *autonomía cultural* queda reducida a mera propaganda del poder. Éste encontraría en el fondo utópico, literario, poético de dicha invocación no solo un medio para legitimarse, sino el impulso para desatar un proceso de radicalización que terminase no con *menos*, sino con *más* Estado.

El lenguaje de la cultura frente al del mercado, de las identidades frente al de los intereses, resulta menos consistente, menos históricamente legible, con lo que no sirve tanto para limitar al Estado como para establecer, paradójicamente, las condiciones de un poder sin límites. El argumento económico del liberalismo ilustrado tiene un peso político y moral muy superior al del argumento cultural del nacionalismo ilustrado. Superior porque entraña una visión racional del hombre en sociedad sin la tendencia mitologizante, perfecta para los abusos de gobernantes dominados por la voluntad de poder, de la nacionalista. No olvidemos que, cuando Smith habla de los intereses y desvela su mecánica, habla de lo que está *viendo*. Mientras que, cuando Herder habla de las identidades y revela su entelequia, habla de lo que *anhela*.

Los intereses pueden constituir muros políticos fiables incluso contra un Estado *amigo* que se aclimate a la sociedad regulada por el mercado en la forma de Estado de derecho. El problema de las identidades apunta a que los muros políticos que levantan contra el Estado resultan fiables y convincentes frente a un Estado *enemigo*, pero no frente a un Estado *amigo*. La identidad cultural es fuente de conciencia y fortaleza políticas ante un Estado que no se basa en dicha identidad y trata de dominarla, pero ¿y ante un Estado que dice representarla? Entonces, la identidad pierde su capacidad social autorregulativa y se convierte en una presa fácil para el poder que, por decir que la representa, que no es extraño a ella, la termina *gestionando*. Hélé Béji expresa este hecho con las siguientes y elocuentes palabras:

> Mientras se trata de defenderme de la presencia física del invasor, la fuerza de mi identidad me deslumbra y me tranquiliza. Pero tan pronto

como dicho invasor ha sido sustituido por esa misma identidad, o, mejor dicho, por mi propia efigie nacional colocada en el eje de la autoridad, rodeándome con su mirada, ya no debería tener lógicamente el derecho de contestarla.

Al igual que, desde una perspectiva ya no *nacionalista*, sino *marxista*, las libertades burguesas perderían su sentido en la sociedad comunista pues, establecida la unidad social y extinguida la lucha de clases, ¿respecto de qué *enemigo* cabría protegerse ejerciendo el derecho a la crítica y la protesta? El supuesto antiliberal compartido por ambas perspectivas consiste en asumir que las libertades y los derechos individuales representan sociedades divididas, con fuertes antagonismos, sea por la dominación de un *poder extranjero* o de una *clase explotadora*. Y en postular que, instaurada la armonía bien en términos de *identidad cultural* o de *igualdad económica*, aquellas libertades y derechos resultarían anacrónicos en una sociedad unánime y pacificada. Evidentemente, las posibilidades que un planteamiento de este tipo ofrece a la legitimación de un control político exacerbado de la sociedad por parte del Estado, de sus *concienciados* gobernantes, es infinito.

En el caso de los intereses, el Estado *amigo* es, al fin y al cabo, el que respeta su dinámica intrínseca y les permite organizar la sociedad. En el de las identidades, más bien, es quien les demuestra a éstas su inconsistencia política al subsumirlas dentro de su maquinaria burocrática y propagandística por el solo hecho de pregonarse representante suyo. El *Estado liberal* representa a los intereses en tanto les deja regular por sí mismos el tráfico social. El *Estado nacionalista* representa la identidad del pueblo en tanto convierte a ésta en una pieza fundamental de su legitimación y expansión sin límites. Alain Finkielkraut sostiene que «una nación cuya vocación primera consiste en aniquilar la individualidad de sus ciudadanos no puede desembocar en un Estado de derecho».[84]

74. I. KANT, *En defensa de la Ilustración*, 116, 130.

75. Ibid., 128-129.

76. I. KANT, *En defensa de la Ilustración*, 141-142, 78-79, 274, 333-334.

77. Y. YOVEL, *Kant et la Philosophie de l'Histoire*, 226, 61, 63, 145, 156.

78. A. PHILONENKO, *La théorie kantienne de l'histoire*, 226.

79. Un magnífico estudio sobre el pesimismo que envuelve el utopismo de Rousseau es J. N. SHKLAR, *Men and Citizens. A Study of Rousseau's Social Theory*.

80. Una obra que ayuda a entender la relación de la idea herderiana del *Volk* con la «ideología alemana» de su tiempo y, en concreto, cómo, a través de aquella idea, transpiran las específicas y muy singulares nociones alemanas de *individualidad* y *perfeccionamiento* es L. DUMONT, *German Ideology*.

81. F. OZ-SALZBERGER, *Translating the Enlightenment. Scottish Civic Discourse in Eighteenth-Century Germany*, 160 y ss.

82. Una obra que ayuda a entender, a través del contraste entre republicanismo y liberalismo, la complejidad del pensamiento histórico de este último es J. G. A. POCOCK, *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica.*

83. La idea del *mercado* como eje regulativo de la sociedad e institución social de referencia se explica en P. ROSANVALLON, *El capitalismo utópico. Historia de la idea de mercado.*

84. A. FINKIELKRAUT, *La derrota del pensamiento*, 74.

A modo de epílogo. El nacionalismo como política de dominación

El nacionalismo puede definirse como una teoría radical de la legitimidad política. En palabras de Elie Kedourie,

> la doctrina divide a la humanidad en naciones separadas y distintas, pretende que tales naciones deben constituir Estados soberanos y asegura que los miembros de una nación alcanzan la libertad y realización cultivando la identidad peculiar de su propia nación.

Dicha teoría está constituida por un *absoluto moral* que surge de la crisis del Antiguo Régimen en cuanto ruptura con lo existente y proposición de un ideal. Este componente radical, rupturista y utópico inunda el campo de la política con nociones extrapolíticas como «desarrollo, cumplimiento, autorrealización». Estableciendo, así, los parámetros de esa *patología de la modernidad*[85] consistente en permitir al poder político absolverse de rendir cuentas por su ejercicio en la medida en que dicho ejercicio queda envuelto en la nebulosa estético-filosófica de un discurso mesiánico y redentor.

El problema de Herder fue no haber entendido que, incluso, una propuesta radical de Ilustración debía habérselas con la cuestión del poder y no podía despachar ésta de un plumazo. En este punto radica, como ya he mostrado, la principal diferencia de Herder con esos otros dos radicales ilustrados que fueron Paine y Sieyès: mientras el radicalismo del primero derivó hacia la utopía, el de los otros siempre tuvo los pies políticamente en el suelo. De ahí que la diferencia original entre *nación de lengua* y *nación de ciudadanos* afecte a dos géneros distintos de radicalismo ilustrado: el que podemos llamar *utópico* y el que podemos llamar *realista*, el que rompe no con un poder determinado, sino con la idea misma de poder y el que trata de organizar el poder desde una nueva planta, la de la soberanía popular, los derechos humanos y la representación política.

La vertiente antilustrada del *nacionalismo lingüístico* (apología de la identidad, desprecio del diferente, silenciamiento de la crítica, destrucción del pluralismo) sería la consecuencia histórica sobrevenida de un planteamiento, en su origen, radicalmente ilustrado que cayó en el error de hacer oídos sordos a la insoslayable cuestión del poder.

El legado de Herder se manifiesta en el hecho de que muchos nacionalistas posteriores sean unos insatisfechos políticos a la espera de que la recalcitrante realidad se amolde a sus expectativas; unos activistas ideológicamente orientados que anhelan remotos y melancólicos *orígenes*, como bien ha sabido explicar Jon Juaristi, en la política del presente. El apremio de lo legítimo, de lo ancestral; el deseo impostergable de recuperar en forma de *presencias* políticas las inevitables *ausencias* históricas sellan la condición expectante de los nacionalistas.

La subversión nacionalista es una subversión sentimental contra lo establecido. Utopía de los afectos que comulga con la sensibilidad herderiana. Mas con la diferencia de que, en Herder, su ensoñación eludía la sombra del poder intuyendo en ésta un veneno. Mientras que, en el nacionalismo posterior, la huida hacia los reinos de fábula se emprende con el poder como compañero de viaje.

El nacionalismo surge del malestar y la crítica de lo existente y se constituye como un *lenguaje revolucionario*, audaz e innovador, en la crisis del Antiguo Régimen a finales del siglo XVIII. Hay una utopía nacionalista consecuente con sus premisas sentimentales que gira fuera de la órbita del poder. Pero el destino histórico de dicha utopía ha sido convertirse en el fundamento de una nueva forma de poder saturada de elementos afectivos y subversivos. Éstos, por haber perdido su anclaje en la utopía, se han visto anegados por la lógica despiadada de aquella nueva forma de poder, convirtiéndose en instrumentos propagandísticos al servicio de un poder identitario.

El nacionalismo recibe de Herder muchos de sus rasgos decisivos:

La historia entendida como enclave de plenitud y autenticidad.

Las carencias históricas identificadas como causa de orfandad espiritual y

desasosiego afectivo.

El mesianismo regenerador planteado como activismo ideológico.

La cultura popular convertida en emblema de una política superadora de lo existente, radical y rupturista, con lo que esto entraña para una idea subversiva de la tradición.

El progreso concebido como una reactualización permanente del *Volk* mediante la producción de nuevas mitologías adaptadas al espíritu de cada época.

Si asumimos la influencia, más o menos soterrada, de Herder en el *nacionalismo lingüístico*, en aquella «revolución lexicográfica» de la que hablaba Benedict Anderson como base del nacionalismo europeo del XIX,[86] podremos empezar a entender las contradicciones políticas de esta ideología; el hecho de que el filólogo, el estudioso del folklore, el gramático, el poeta, el literato y el profesor, todos los adoradores, en fin, de las lenguas vernáculas sometidas, se hayan transmutado en ideólogos y políticos, en intelectuales con misión histórica y voluntad de poder.

El *síndrome Herder*, el hecho de transformar lo cultural en clave de bóveda de lo político, de obviar la cuestión procedimental y legal del poder y hacer política con las armas afiladas de la erudición, que, en su origen, se explicaría por las particularidades de la Alemania del XVIII, terminó siendo una oportunidad para saciar las ambiciones políticas por el camino indirecto de la erudición filológica, histórica y antropológica. Cabría decir que el descubrimiento del *Volk* originario y su elevación a las alturas políticas fueron el resultado, en Herder, de un *vacío* de cultura y retórica políticas en una Alemania sin centro, fragmentada y provinciana y, en los ejércitos de filólogos activistas que le sucedieron, de la oportunidad política abierta inconscientemente por el primero.

El *síndrome Herder* revela un determinado estado de la conciencia política moderna. Estado que lleva a crear políticamente una entidad cultural para la que se exige un reconocimiento que altera dramáticamente el statu quo. En tal creación, el significado político *real* de dicha entidad (qué concepto del poder avala, quién lo ejerce, cómo se organiza) se soslaya mediante el sobredimensionamiento de los argumentos extrapolíticos aducidos a favor de la existencia y legitimidad de aquella entidad. Como si la

prueba histórica, literaria y antropológica de tal existencia fuese el conducto para atribuir al *Volk* legitimidad política.

Lo que, en Herder, fue la consecuencia de un *temperamento apremiante y profético* terminó convirtiéndose en la *norma y rutina mental* del nacionalismo lingüístico. Lo carismáticamente forjado por el primero se transmutó en una plataforma ideológica estandarizada que ya no precisaba de *autores impacientes y mesiánicos*, sino de *simples burócratas de la erudición con ambición política* para funcionar mecánicamente como una de aquellas máquinas intelectuales tan despreciadas por Herder.

La genuina suspicacia del autor alemán hacia el poder dejó paso, en el nacionalismo lingüístico, a una manera muy astuta y seductora de relacionarse con el poder. Es como si lo que Herder entrevió, *la posibilidad de pensar la política sin caer en la trampa del poder gracias a la cultura*, los nacionalistas posteriores lo hubiesen transformado en *la posibilidad propagandística de conquistar el poder evitando mancharse las manos con la política gracias a la cultura*. El planteamiento de Herder terminó siendo utilizado para, en fin, hacer pasar por *culturalmente puro* lo *políticamente impuro* en el juego por conquistar el poder. Esta mutación se explicaría no solo con arreglo a motivos de estrategia política, sino, también, a las debilidades políticas insuperables del enfoque herderiano, que lo hacen propicio a todo género de abusos.

La historia del nacionalismo lingüístico, desde Herder, puede abordarse como el proceso en virtud del cual la idea ilustrada, radical y utópica que subyace a aquel nacionalismo en cuanto correa de transmisión de un concepto *vitalista* de cultura se transformó en la base de un poder identitario. Dicha historia muestra una paulatina estatalización del discurso nacionalista, como si la conquista del Estado terminase siendo la clave política del despertar cultural de un pueblo. Aceptándose, con ello, que el Estado y la historia política que lo ampara ya no son lo que fueron para Herder, factores que giraban en una órbita opuesta a la del *Volk*.

El *romanticismo político* constituiría uno de los elementos fundamentales de esta mutación. El pensamiento de autores como Novalis, los hermanos

Schlegel, Adam Müller, Schleiermacher, Savigny e, incluso, Fichte opera, según F. M. Barnard, como una «sanción ideológica del gobierno establecido». Para ellos, el Estado ya no es una máquina, como para Herder, sino un organismo unificado que impone su absoluta preeminencia, en cuanto forma de organización social, sobre cualquier otro cuerpo existente en la sociedad. Semejante punto de vista contradice la perspectiva pluralista de Herder, la apuesta de éste por la diversidad, por la libre cooperación de individuos y grupos dentro de un mismo *Volk* y en un marco político descentralizado.

Los románticos separaron las nociones de «organicismo y nacionalismo» del «radicalismo y democratismo» con que Herder las había alumbrado. Según Barnard, tal separación manifestaría, por parte de los primeros, «un sentido más fuerte de realismo histórico», menos ingenuidad política que el segundo. Aquellos que, como los románticos, fueron los más decididos a la hora de apropiarse el «vocabulario filosófico de Herder» también fueron los que más pronto renegaron de su legado político.[87]

Un romántico político sería, en el sentido de la mutación aquí señalada, un *hijo bastardo* de Herder que inoculó en el nacionalismo lingüístico el virus del poder. Es decir, que transformó lo que, en su origen, no pasaba de ser una utopía cultural en la base de un régimen excluyente y potencialmente belicoso. Herder, por ello, no expresaría lo que José Luis Villacañas denomina «la quiebra de la razón ilustrada», sino que sería una de las víctimas de esa quiebra. Aunque, en su caso, la inobservancia de las evidentes implicaciones políticas de su utopismo (dejar abierto un vacío de poder que *otros* podían aprovechar como oportunidad para establecer un poder sin límites) constituyó, si no un móvil para aquella quiebra, sí, al menos, una oportunidad para que se produjese la misma.

El nacionalismo romántico explotaría dicha oportunidad, siendo, por ello, el *fantasma* que se cuela en el sueño utópico del radicalismo ilustrado personificado por Herder. La Revolución francesa, con su sobredimensionamiento de la política, fue el acontecimiento que mejor explica la aparición de dicho fantasma. A partir de la Revolución, también las invocaciones a la *cultura de los orígenes* se politizaron. Con ella, murió el nacionalismo apolítico soñado por Herder y empezó la *otra historia* del

nacionalismo, tal y como Félix Duque argumenta al señalar el fuerte grado de politización definitorio del romanticismo.

El peaje exigido por la Revolución a los participantes en el debate ideológico que desató abruptamente era que todos ellos tuviesen una idea clara del Estado, que hablasen en términos políticos explícitos, situando en primer plano la cuestión del poder. Justo lo contrario de lo predicado por Herder, persuadido como estaba de que el mundo posabsolutista sería un mundo ajeno a la lógica del poder. Éste fue un sueño típicamente ilustrado que la Revolución sepultó sin ningún miramiento. Acto que forjó políticamente al nacionalismo romántico sobre la base de una férrea alianza entre poder y cultura, Estado e historia. La política de siempre, la política de poder, tomaba las riendas de la identidad cultural.

El cambio de agujas histórico dictado por la Revolución francesa, que se materializa en el paso de un nacionalismo ilustrado a un nacionalismo romántico, podría resumirse así:

De la cultura entendida como *ideal humanitario de emancipación* a la cultura entendida como *base identitaria del Estado*.

De la cultura entendida como *ciencia del hombre* vinculada con una política *sin* poder a la cultura entendida como *ideología política* en cuanto matriz de una política *de* poder.

El lugar central que ocupa el Estado en el nacionalismo romántico lo convierte en un mediador institucional privilegiado de la promesa nacionalista, en el patrón de la *fuga a los orígenes*, en el encargado de acabar para siempre con el malestar. Todos estos fines atribuyen al Estado una aureola mesiánica que, en términos de crudo significado político, implican un aumento descontrolado de sus medios de poder. Y es que un Estado vinculado con una actitud de *penuria sentimental* y una promesa de *salvación histórica* posee los engranajes propagandísticos necesarios a la hora de instaurar un poder sin límites.

Los románticos fueron más lúcidos y coherentes con el planteamiento de Herder de lo que lo fue el propio Herder. Pues intuyeron que lo identitario carece de fuerza para abrirse camino sin ayuda, que no basta con destruir el poder a fin de que las culturas creen su propio orden, que *un* poder debe literalmente empujarlas hacia la espontaneidad, aunque esto último resulte

paradójico. El Estado se hace presente en la retórica nacionalista como el expediente adecuado para cumplir el objetivo de emancipación cultural de dicha retórica, convirtiéndose, por ello, en el configurador y administrador de dicha emancipación. Lo que inocula en ésta una tensión política no resuelta que solo el uso masivo de la propaganda puede atemperar.

La tragedia intelectual e histórica del nacionalismo es ser una ideología de origen utópico que:

Si reniega del poder, pierde su oportunidad de realizarse históricamente, quedando enclaustrada en la prosa sublime de autores impacientes como Herder.

Si asume estratégicamente el poder, destruye su sentido emancipador original, quedando reducida a la condición de propaganda en manos de los nuevos gobernantes.

85. El mejor estudio para entender esta *patología* desde un punto de vista político sigue siendo R. KOSELLECK, *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués.*

86. B. ANDERSON, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo.*

87. F. M. BARNARD, *Herder's Social and Political Thought. From Enlightenment to Nationalism*, 164 y ss.

Bibliografía

ÁLVAREZ JUNCO, J., *Dioses útiles. Naciones y nacionalismo*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2016.

ANDERSON, B., *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, FCE, 2011.

BARNARD, F. M., *Herder's Social and Political Thought. From Enlightenment to Nationalism*, Oxford, Clarendon Press, 1967.

—, *Herder on Nationality, Humanity and History*, Montreal, McGill-Queen's University Press, 2003.

BAYER, O., *A Contemporary in Dissent. Johann Georg Hamann as a Radical Enlightener*, Michigan, William. B. Eerdmans Publishing Co., 2012.

BERLIN, I., «Herder y la Ilustración», *Vico y Herder*, Madrid, Cátedra, 2000.

—, *El Mago del Norte. J. G. Hamann y el origen del irracionalismo moderno*, Madrid, Tecnos, 1997.

BETZ, J. R., *After Enlightenment. The Post-Secular Vision of J. G. Hamann*, Wiley-Blackwell, 2012.

BÜTTGEN, P., «Philosophie, théologie, luthéranisme. Le projet religieux de Herder», *Études Philosophiques*, 3, julio-septiembre, 327-355, 1998.

CASSIRER, E., *Kant, vida y doctrina*, México, FCE, 1993.

CLARK, R. T., *Herder. His Life and Thought*, Berkeley, University of California Press, 1955.

DUMONT, L., *German Ideology*, University of Chicago Press, 1994.

DUQUE, F., *La estrella errante*, Madrid, Akal, 1997.

FINKIELKRAUT, A., *La derrota del pensamiento*, Barcelona, Anagrama, 1987.

FRANK, M., *El Dios venidero. Lecciones sobre la nueva mitología*, Barcelona, Serbal, 1994.

GELLNER, E., *Naciones y nacionalismo*, Madrid, Alianza, 1988.

GODWIN, W., *Investigación acerca de la justicia política*, Madrid, Júcar, 1986.

GOETHE, J. W., *Poesía y Verdad*, Barcelona, Alba, 1999.

GREENFELD, L., *Nacionalismo. Cinco vías hacia la modernidad*, Madrid,

CEPC, 2005.
HAMANN, J. G., «Una carta sobre la Ilustración», *¿Qué es Ilustración?*, Madrid, Tecnos, 2009.
—, «La metacrítica sobre el purismo de la razón pura», ibid, 2009.
HANKINS, T. L., *Ciencia e Ilustración*, Madrid, Siglo XXI, 1988.
HERDER, J. G., *The Spirit of Hebrew Poetry*, Memphis, General Books, 2012.
—, *Selected Early Works. 1764-1767. Adresses, Essays and Drafts, Fragment on Recent German Literature*, The Pennsylvania State University Press, 1992.
—, *Philosophical Writings*, Michael N. Forster, ed. Cambridge University Press, 2002.
—, *God, some conversations*, Nueva York, Verita Press, 1940.
—, *Antropología e Historia*, Madrid, Facultad de Filosofía de la UCM, 2002.
—, «Diario de mi viaje del año 1769», *Obra selecta*, Alfaguara, Madrid, 1982.
—, «Ensayo sobre el origen de la lengua», ibid., 1982.
—, «Extracto de un intercambio de cartas sobre Ossian y las canciones de los pueblos antiguos», ibid., 1982.
—, «Otra filosofía de la historia para la educación de la humanidad», ibid., 1982.
—, «Una metacrítica de la *Crítica de la razón pura*», ibid., 1982.
ISRAEL, J., *La Ilustración radical. La filosofía y la construcción de la modernidad, 1650-1750*, México, FCE, 2012.
JAUSS, H. R., *La historia de la literatura como provocación*, Barcelona, Península, 2000.
JUARISTI, J., *El bucle melancólico*, Madrid, Espasa Calpe, 1997.
KANT, I., *En defensa de la Ilustración*, Barcelona, Alba, 1999.
KEANE, J., *Tom Paine. A Political Life*, Londres, Bloomsbury, 1996.
KEDOURIE, E., *Nacionalismo*, Madrid, CEC, 1985.
KNUDSEN, J. B., *Justus Möser and the German Enlightenment*, Cambridge University Press, 1986.
KOSELLECK, R., *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*, Madrid, Trotta, 2007.
LA VOPA, A. J., «Herder's Publikum: Language, Print and Sociability in

Eighteenth-Century Germany», *Eighteenth-Century Studies,* vol. 29, n.º 1, 5-24, 1995.

—, *Grace, Talent and Merit. Poor Students, Clerical Careers and Professional Ideology in Eighteenth-Century Germany,* Cambridge University Press, 1988.

LEVENTHAL, R. S., *The Disciplines of Interpretation. Lessing, Herder, Schlegel and Hermeneutics in Germany 1750-1800*, Berlín, Walter de Gruyter, 1994.

LOCKE, D., *A Fantasy of Reason. The Life and Thought of William Godwin,* Londres, Routledge and Kegan Paul, 1980.

MANFRED, F., *El Dios venidero. Lecciones sobre la nueva mitología*, Barcelona, Serbal, 1994.

MARSHALL, P. H., *William Godwin,* Yale University Press, 1984.

MEINECKE, F., *El historicismo y su génesis,* México, FCE, 1983.

MÖSER, J., *Escritos escogidos*, Madrid, Editora Nacional, 1984.

OZ-SALZBERGER, F., *Translating the Enlightenment. Scottish Civic Discourse in Eighteenth-Century Germany*, Oxford, Clarendon Press, 1995.

PAINE, T., «Disertación sobre los primeros principios del gobierno», *El sentido común y otros escritos*, Madrid, Tecnos, 1990.

—, *Derechos del hombre,* Madrid, Alianza, 1984.

PASCAL, R., *The German Sturm und Drang*, Manchester University Press, 1959.

PHILONENKO, A., *La théorie kantienne de l'histoire*, París, Librairie J. Vrin, 1986.

PINSON, K. S., *Pietism as a Factor in the Rise of German Nationalism*, Nueva York, Octagon Book, 1934.

POCOCK, J. G. A., *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*, Madrid, Tecnos, 2002.

REDEKOP, B. W., *Enlightenment and Community: Lessing, Abbt, Herder and the Quest for a German Public*, Montreal, McGill-Queen's University, 1989.

REILL, P. H., «Anti-Mechanism, Vitalism and their Political Implications in Late Enlightened Scientific Thought», *Francia*, 16:2, 195-212, 1989.

RENAUT, A., *La era del individuo*, Barcelona, Destino, 1989.

RODRÍGUEZ ARAMAYO, R., *Crítica de la razón ucrónica*, Madrid, Tecnos, 1997.

ROSANVALLON, P., *El capitalismo utópico. Historia de la idea de mercado*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2006.

SALA ROSE, R., *El misterioso caso alemán. Un intento de comprender Alemania a través de sus letras*, Barcelona, Alba, 2007.

SCHULTE-SASSE, J., «Herder's Concept of the Sublime», *Herder Today*, Berlín, Walter de Gruyter, 1990.

SEWELL, W. H., *A Rhetoric of Bourgeois Revolution. The Abbé Sieyès and What Is The Third State?*, Duke University Press, 1994.

SHKLAR, J. N., *Men and Citizens. A Study of Rousseau's Social Theory*, Cambridge University Press, 2009.

SIEYÈS, E., *Escritos políticos de Sieyès*, México, FCE, 1993.

—, *¿Qué es el Tercer Estado?*, Madrid, Alianza, 1989.

SMITH, A. D., *Nacionalismo. Teoría, ideología, historia*, Madrid, Alianza, 2004.

VALDECANTOS, A., «Planes secretos y dioses mentirosos», *Claves de la razón práctica*, n.º 51, pp. 66-72, 1995.

VILLACAÑAS, J. L. (1988), *La quiebra de la razón ilustrada: Idealismo y Romanticismo*, Cincel, Madrid.

—, *Racionalidad crítica. Introducción a la filosofía de Kant*, Madrid, Tecnos, 1987.

VIROLI, M., *For Love of Country. An Essay on Patriotism and Nationalism*, Oxford, Clarendon Press, 2003.

YOVEL, Y., *Kant et la Philosophie de l'Histoire*, París, Méridiens Klincksieck, 1989.

ZAMMITO, J. H., *Kant, Herder and the Birth of Anthropology*, University of Chicago Press, 2002.

—, «*Method* versus *Manner?* Kant's Critique of Herder's *Ideen* in the Light of the Epoch of Science, 1790-1820», *Herder Yearbook, 1998*, Stuttgart, Verlag J. B. Metzler, 1998.